Dogm. 306 m/2

<36621187340012

<36621187340012

Bayer. Staatsbibliothek

Das Dogma
vom
heiligen Abendmahl
und
ſeine Geſchichte.

Von

Auguſt Ebrard,
außerordentl. Profeſſor der Theologie zu Zürich.

Zweiter Band.

Frankfurt a. M.
Verlag von Heinrich Zimmer.
1846.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt
des zweiten Bandes.

Viertes Kapitel. Prinzipielle Reconſtruction der Abendmahlslehre in polariſcher Trennung.

		Seite
§. 28.	Zwingli	1
§. 29.	Zwingli und die Meſſe	72
§. 30.	Luther und Carlſtadt	112
§. 31.	Der Brief an Alber und was zunächſt erfolgte	136
§. 32.	Oecolampadius und ſeine Gegner	161
§. 33.	Luther und Zwingli	214
§. 34.	Das Marburger Geſpräch und die Augsburgiſche Confeſſion	286

Fünftes Kapitel. Höhere Vermittlung des Gegenſatzes durch Melanthon und Calvin.

§. 35.	Bucer und die Wittenberger Concordie	359
§. 36.	Calvin und ſeine Abendmahlslehre	402
§. 37.	Calvin und Melanthon	434
§. 38.	Sieg des Calvinismus in der Schweiz	484

Seite

Sechſtes Kapitel. Spannung der Confeſſionen.

§. 39. Calvin und Weſtfal 525
§. 40. Die Pfalz 575
§. 41. Brenz und die Ubiquität 646
§. 42. Die Confeſſionen 686

Letztes Kapitel. Die Union.

§. 43. Die Orthodoxie und ihr Verfall 745
§. 44. Die Union, ihre Gegner und ihre Hoffnung . . 762

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Viertes Kapitel.

Prinzipielle Reconſtruction der Abendmahls-lehre in polariſcher Trennung.

§. 28.

Zwingli.

Die Reformation hat das Gebäude der abendländiſchen Hierarchie geſtürzt; aus der katholiſchen Kirche des Abendlandes iſt eine römiſche Kirche des Pabſtes geworden; der Charakter der Katholizität, der ihr zuvor ſchon von Seiten der griechiſchen Kirche beſtritten war, ging ihr nun auf ihrem eigenen Gebiete verloren.

Dieſer Sieg über die Hierarchie war kein äußerlich errungener, der Kampf keine Revolution. Es war ein Sieg des chriſtlichen Lebens, das in mächtigem Fluſſe die ſpröde gewordene Schaale durchbrach, und von innen heraus nach neuen Formen rang. Es war eine Reformation.

Und weil die Oppoſition gegen die Hierarchie nicht in willkührlichem Rebellionsgeiſte ihr Motiv, ſondern in der ſtillen Gewalt des ſubjektiven Glaubenslebens hier, und in der ruhigen Klarheit der objektiven Durchſchauung der kirchlichen Zuſtände dort ihren Kern hatte, ſo konnte es nicht fehlen, daß die Oppoſition gegen die Hierarchie zur Oppoſition gegen jene Lehre wurde, die das Herz im Organismus der Hierarchie war, und daß die Reformation der Kirche

ſofort zur Reconſtruktion jenes Dogma's, des Dogma's vom heil. Abendmahl, ſich geſtalten mußte.

Weil aber die Reformation von zweien Punkten ausging, hier von der objektiven Reconſtruktion der Kirche aus den Urkunden ihrer göttlichen Stiftung, dort von der ſubjektiven Belebung des innerlichen Glaubens, ſo konnte es nicht anders geſchehen, als daß auch die prinzipielle Erneuerung der Abendmahlslehre an dieſer Polarität Theil nahm. Der innerliche Proceß der Rückkehr vom mittelalterlichen Dogma zur bibliſchen Lehre, wobei die letztere, welche anfangs eine reine aber unentwickelte geweſen, in bewußtem Gegenſatze gegen das erſtere erfaßt und hiedurch erſt zum bewußten, entwickelten, begrifflichen Dogma wurde — dieſer Proceß mußte auf der einen Seite davon ausgehen, daß das gläubige Gemüth den ganzen Inhalt, der ihm vom Mittelalter geboten war, hinnahm, und dasjenige, was ſeinem Glaubensbewußtſeyn widerſprach, daraus entfernte; auf der andern Seite aber davon, daß von der ganzen mittelalterlichen Lehre zunächſt abgeſehen, und die heil. Schrift allein befragt, und ſo das Dogma von ſeinen erſten Grundlineamenten aus reconſtruirt wurde.

Der eine Pol forderte den andern zu ſeiner Ergänzung. Das ſubjektive Glaubensleben, ſich ſelber überlaſſen, konnte ſonſt leicht in eine falſche Objektivität gerathen; es konnte Beſtimmungen, welche dem ſubjektiven Glauben nicht widerſprachen, mit als Wahrheit aufnehmen, ohne daß ſie in der Schrift begründet waren. Die objektive Reconſtruktion des Dogma's aus der Schrift ſtand umgekehrt in großer Gefahr einer falſchen Subjektivität; ſie konnte bei den äußerſten Lineamenten der Lehre läſſig ſtehen bleiben, und dabei vieles von dem Gehalt, der in der hiſtoriſchen Entwicklung zu Tage gefördert war, als unbrauchbar bei Seite werfen.

Der eine Pol war alſo das nothwendige Correktiv des andern. Jener ſollicitirte dieſen, ſein Schema mit einem Inhalte zu erfüllen; dieſer übte an jenem eine unerbittliche Kritik. So ſuchten beide einander, und am Ende mußte wohl ein Punkt kommen, wo ſie eins wurden.

Aber der Punkt kam nicht. Noch liegt er in der Zukunft. Wie

konnte das auch anders ſeyn? Indem ſich beide Pole ſuchten, ſtießen ſie erſt ſich ab. Ihr Finden war ja bedingt durch eine lange Arbeit gegenſeitiger Kritik; der eine mußte den andern kritiſiren. Wo aber eine Kritik den Mittelpunkt des Lebens betrifft, da kann ſie ſelber keine theoretiſche bleiben, ſie muß eine lebendige werden. Mit dem Verſtande wird auch das Gemüth in Bewegung geſetzt; wenn aber dies, ſo kann — wo ſündige Menſchen, nicht Engel, den Kampf führen — auch die Einmiſchung der Sünde, die im Gemüthe mitſpielt, der Leidenſchaft, nicht ausbleiben.

So ſehen wir von vorneherein nicht einer einheitlich-harmloſen Reformation des Abendmahlsdogma's in der Zeit der Reformation der Kirche, ſondern einem Abendmahlsſtreite entgegen. Die Geſchichte ſtraft dieſe Erwartung nicht Lügen. Dieſen Streit hat man oft genug bejammert; ſollen wir ihn etwa umgekehrt als ein Glück betrachten? Wir erkennen ihn an in ſeiner Nothwendigkeit, aber als eine traurige. Traurig, daß nach dem Geſetze des Fluches, der durch die Sünde in die Welt gekommen, auch hier die Sünde ihre Rolle mitzuſpielen hatte in der an ſich ſelbſt großartigen Dialektik!

Dieſe Dialektik darzuſtellen, iſt die Aufgabe der nun folgenden Abſchnitte unſerer Unterſuchung. Sie ſoll aber nicht bloß dargeſtellt, ſie ſoll in ihrem innerſten Nerv erfaßt werden; der Punkt der Einigung, der noch in der Zukunft liegt, ſoll im Auge behalten werden, wenn die Kämpfe der Vergangenheit uns beſchäftigen. Wir haben überall zu forſchen, wie, mitten im heißen Kampfe, der eine Pol den andern doch ſuche; oder, wenn er ihn abſtößt, welches Wahrheitsintereſſe dann ihn hindre, dem anderen ſich hinzugeben. Wir dürfen gegen das Spiel der Leidenſchaft und Verblendung unſer Auge nicht verſchließen; aber offen müſſen wir es vor allem halten für die Leitung des Herrn, welche auch hier gut zu machen gedenkt, was die Menſchen böſe zu machen gedachten, und welche das Schifflein der Kirche durch die brandenden Wogen hindurch ſicher ſeinem Ziele zuſteuern läßt.

Ob ſich aus ſolcher Betrachtungsweiſe die ſtrengſte Unparteilichkeit von ſelbſt ergebe, dieſe Frage glaube ich getroſt übergehen zu dürfen. Was ſich weiter daraus ergiebt, iſt, daß wir unſre Unter-

ſuchungen nicht mit dem Streite ſelbſt, ſondern vor demſelben zu beginnen haben. Ehe wir den Zeitpunkt in's Auge faſſen, wo Luther und Zwingli ſich gegneriſch trafen, müſſen wir erforſchen, wie jeder von beiden für ſich zu der Ueberzeugung vom heil. Abendmahle kam, die er in den Streit mitbrachte.

Ich beginne ſonderbarerweiſe mit Zwingli. Wer hierin Parteilichkeit ſehen wollte, dürfte ſich täuſchen, und, wenn er meine Gründe hört, bald eines beſſern ſich überzeugen. Die Verſuche, die beiderſeitigen Abendmahlsdogmen aus den beiderſeitigen Reformationsprinzipien zu erklären, ſind nicht unerhört; beſonders von ſtrenglutheriſcher Seite iſt dies Verfahren cultivirt, und nicht ſelten ſo, daß, was Zwingli lehrte, als faule Frucht aus fauler Wurzel erklärt wurde. Wir können darüber hier noch nicht entſcheiden, laſſen es dahingeſtellt ſeyn, ob Rechtfertigung möglich ſey. Soviel jedoch drängt ſich immer auf, daß man die ſchweizeriſche Reformation meiſt mit ſächſiſcher Brille, oft auch mit einiger nicht ganz geringen hiſtoriſchen Unkenntniß der ſchweizeriſchen Verhältniſſe betrachtete. Das erſtere iſt zu entſchuldigen, das zweite weniger. Jenes war natürlich, weil in allen Handbüchern der Kirchengeſchichte mit Recht die kompaktere Reformation Luthers den Anfang und Grundſtock bildet, an den ſich die ſchweizeriſche Reformation als ein kurzer Anhang reiht, welchem nie die gleiche tiefeindringende Aufmerkſamkeit geſchenkt wird. Daß hiebei Zwingli nicht ganz und nicht richtig begriffen werden kann, iſt natürlich. Je mehr wir jene gewöhnliche Methode der Darſtellung in Compendien der Kirchengeſchichte billigen, um ſo mehr muß es uns aber hier, wo kein Compendium der Kirchengeſchichte geliefert wird, erlaubt ſeyn, zu unſerm ſpeciellen Zweck einen anderen Weg einzuſchlagen. Wir ziehen fort aus Sachſen; wir ſiedeln uns in der Schweiz an, und zwar in der Schweiz vom Jahre 1500. Hier erleben wir die geiſtigen Bewegungen des erasmiſchen Kreiſes mit; wir ſehen Zwingli heranwachſen und auftreten auf ſeinem eignen Boden; wir lernen ihn verſtehen aus ſeiner Umgebung heraus. Und wer da wähnen ſollte, das Bild Luthers werde uns dadurch verkümmert werden, den fordern wir auf getroſt zu ſeyn. Im Gegentheil, indem wir hier in der Schweiz im Kreiſe

Zwingli's und Rhenan's und Mykonius jenes erſte Lauffeuer des Gerüchtes miterleben, das von den Theſen eines gewiſſen Wittenberger Auguſtiners die erſte Kunde bringt, indem wir durch Frobenius Luthers erſte Schriften mit erhalten und die ganze Begierde, womit ſie in der Schweiz verſchlungen wurden, mit erleben, gewinnt für uns die ſächſiſche Reformation gerade erſt einen neuen, einen ungeahnten Reiz.

Und wenn wir nun hier dem Toggenburger Eidgenoſſen einen eignen Paragraphen widmen, und ſeine Entwicklung weitläufiger betrachten, als die ſeines Wittenberger Mitſtreiters, ſo werde uns auch das nicht verübelt! Die des letzteren iſt bekannt und hundertfältig dargeſtellt; wir wollen nicht Eulen nach Athen tragen; wir können dort auf bekanntes verweiſen. Von Zwingli iſt noch kein vollſtändiges Bild entworfen. Auch haben wir bei Zwingli mehr Vorwürfe und Anklagen zurückzuweiſen, als bei Luther. Die hauptſächlichſten Anklagen aber, welche gegen Zwingli erhoben ſind, betreffen theils ſeine Lehrentwicklung, theils ſeine Kirchenorganiſation, theils ſeine Stellung zur Politik. Er ſoll ein materielles Glaubensprinzip entweder gar nicht gehabt [1]), oder, wenn er ja eines hatte, dasſelbe erſt von Luther empfangen und dann doch nicht zu ſeinem *Reformations*prinzip erhoben haben [2]). Bei dieſem Mangel eines Glaubensprinzips, bei dieſer formellen Unterordnung unter die heil. Schrift als ein Geſetz ſoll er in ſeiner Reformation rein deſtruktiv verfahren haben, und anſtatt zu belaſſen alles was Gott nicht verboten, vielmehr alles das abgeſchafft haben, was Gott nicht geboten [3]). Und endlich ſoll die Geſetzlichkeit ſeiner Reformation ihn auch die Scheidewand von Kirchlichem und Politik nicht haben finden laſſen;

---

1) Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, S. 143.

2) Göbel, die relig. Eigenthümlichkeit der luth. und der ref. Kirche, S. 52.

3) Ranke, deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation, Thl. 3, S. 80. Göbel, S. 67 u. 124.

ſeine Reformation ſoll ebenſo ſehr eine politiſche als eine kirchliche geweſen ſeyn [4]).

Wir plaidiren gegen dieſe Anſichten nicht in Advokatenweiſe etwa mit einzelnen herausgeriſſenen Stellen aus Zwingli's Schriften. Wir entfalten in gedrängter Kürze das Geſammtbild ſeiner Entwicklung in aktenmäßiger Darſtellung. Durch dieſe poſitive Darſtellung widerlegt ſich von ſelbſt, was widerlegt werden muß. —

In dem freundlichen weiten Thale, welches von der oberen Thur durchſtrömt wird, und als das Toggenburg noch heute bekannt iſt, da wo am Fuße des Säntis die Thur entſpringt, zu Wildhus, iſt **Ulrich Zwingli** den 1. Jan. 1484 geboren. Er war von guter Familie; ſein Vater, der mit Sohn und Enkel den Namen Ulrich gemein hatte, war Ammann, ſeine Mutter Margaretha Meilin [5]). Seine erſte Erziehung erhielt Zwingli zu Weſen am Ufer des wildeſten Schweizerſees von dem dortigen Pfarrer und Dekan, ſeinem Oheim Bartholomäus Zwingli. Schon in der Kindheit zeichnete er ſich nicht allein durch Kopf und Fortſchritte, ſondern was mehr iſt, durch ein aufrichtiges, wahrheitsliebendes, die Lüge verabſcheuendes Gemüth aus [6]). Seine uten Fortſchritte bewogen den Oheim, ihn in ſeinem zehnten Jahre nach Baſel zu dem gelehrten, ſanften Georg Binzli in Unterricht zu geben. Hier übertraf er alle ſeine Mitſchüler, doch nicht bloß in Latein und Griechiſch; faſt auffallender noch in der Muſik, die er feurig liebte. Nach drei Jahren rieth ihm der redliche Binzli, anderswo einen Lehrer zu ſuchen, bei dem er mehr lernen könne. Er wandte ſich zu dem Dichter und Humaniſten Hein-

---

4) **Göbel**, S. 39. **Rudelbach**, S. 109.

5) So **Nüſcheler**, M. Ulrich Zwingli's Lebensgeſch. S. 1. **Blaſius Farer** ſchreibt 1524 (in Schuler und Schultheß's Ausg. Bd. 7, S. 374): „Dies hat nun **Jörg Bruggmann**, deiner **Mutter Bruder**, zum Theil gehört." War dieſer Bruggmann Stiefbruder? oder Schwager?

6) **Ranke** erzählt (Thl. 3, S. 58), daß ihm einſt, beim erſten Erwachen des Denkens über öffentliche Dinge, der Gedanke aufgeſtiegen ſey, ob nicht die Lüge eigentlich härter zu beſtrafen ſey, als der Diebſtahl.

rich Lupulus (Wölflin) nach Bern, und ward in Kenntniß des klaſſiſchen Alterthums und eigner Uebung im Dichten ſelber Humaniſt.

Wie verſchieden ſchon dieſe ſeine erſte Bildung von der Luthers! Luther's Bildung war eine klöſterliche, ſein theologiſches Studium urſprünglich ein ſcholaſtiſches. Bei ihm durchbrach die ſubjektive Glaubenserfahrung in unmittelbarer Kraft die engen Bande der Scholaſtik. Zwingli's Erziehung war keines von beiden; die Berner Predigermönche wollten ihn um ſeiner Muſik willen einmal bereden, in ihren Orden zu treten; aber weder er ſelbſt, noch die Aeltern hatten Luſt dazu. Die Humaniſtik, dieſe objektive Oppoſition der Zeit gegen die Scholaſtik, hatte ſein Weſen gefeſſelt. Anſtatt in's Kloſter ging er nach Wien. Auf dieſe Univerſität, die in der Zeit der Scholaſtik obſcur, durch ihre Humaniſten ſich hoch gehoben hatte, ſandte ihn Lupulus, 1499, in ſeinem ſechzehnten Jahre.

Die Humaniſtik, die ihn in ihre Arme aufnahm, war in ſich ſelber ſehr verſchieden. Im allgemeinen mag ihr Weſen ſo bezeichnet werden: dem abgeſtorbenen Formelkram der Scholaſtik, die am Ende mit dem Leben auf allen Punkten zerfallen war, trat das freie Leben der Alten in deren Schriftſtellern entgegen. Dieſe Alten, ſie hatten nicht ſchematiſch Gott und die Welt rubricirt; ſie hatten das *Leben* erfaßt, wie es war, in ſeiner üppig quellenden Unmittelbarkeit. Natur und Geſchichte waren aufgefaßt, wie ſie wirklich waren; das natürlich menſchliche Bewußtſeyn trat in ſeine Rechte ein.

Da konnte es aber nicht fehlen, daß der Bruch mit der Scholaſtik in verſchiedener Weiſe erfolgte. Der Humaniſt konnte die ganze mittelalterliche Geiſteswelt, mit der Scholaſtik auch das Chriſtenthum, hinwegwerfen, und in materieller Hingabe an die claſſiſche Welt zum Stande des natürlichen Menſchen zurückkehren. Das geſchah, wie man weiß, in Italien; da wurde Chriſtus neben Jupiter und Aphrodite neben Maria geſtellt. Oder der Humaniſt konnte den weſentlichen Gehalt des bisherigen ſcholaſtiſchen Chriſtenthums beibehalten, und von den Alten nur die ſchöne Form, die Feinheit und Anmuth des Gedankens borgen. Dieſer Schule dürften wohl die edlen Wittenberger Humaniſten zuzuzählen ſeyn. Oder endlich war auch noch ein drittes, eine höhere Vermittlung, nicht unmöglich. Eras-

mus ſteht in der That zwiſchen beiden Schulen mitten inne. Trat in Italien der Humanismus auf als antike Anſchauung der rein natürlichen Verhältniſſe, in Niederdeutſchland als Anwendung der ſchönen Form, ſo zeigt ſich in Baſel, bei Erasmus und ſeinen Schülern, mehr eine vertiefende Betrachtungsweiſe der Weltverhältniſſe, die aus dem Studium der Claſſiker entſprang. Wir dürfen ſie als den hiſtoriſchen Geſichtspunkt bezeichnen. Die klaſſiſche Welt ſelber wurde von ihrem eigenen hiſtoriſchen Prinzip aus begriffen. So, wie ein Herodot, ein Thukydides, ein Tacitus, die objektiven geſchichtlichen Zuſtände und Entfaltungen durchſchaut und überſchaut hatten, ſo wurde nun die klaſſiſche Welt ſelber als Ganzes durchſchaut und von ihrem eignen Prinzip aus, mithin nicht als das abſolute, ſondern in ihrer Relativität begriffen. Der Humaniſt gab alſo nicht ſein ganzes Seyn an die Alten hin, verlor ſich nicht an ſie. Vielmehr wandte ſich derſelbe Blick, der ſich an den Alten geübt hatte, lebendige Zuſtände aus ihrer Wurzel zu begreifen, auch auf das Mittelalter. Bald kam es zu einer Vergleichung zwiſchen der klaſſiſchen Welt und den mittelalterlich gegebenen Zuſtänden, und hieraus mußte ja nothwendig die Fähigkeit folgen, die mittelalterlichen Formen des Chriſtenthums vom Chriſtenthum zu unterſcheiden, und dies aus ſeinen Urkunden kennen zu lernen.

Dieſe dritte Seite der Humaniſtik war es, die bei Zwingli leiſe aber ſicher anklang. Wir erſehen dies aus ſeinem Briefwechſel mit den beiden Freunden, welche er in Wien als Genoſſen ſeiner Studien erwarb. Es waren Heinrich Lorit (Glareanus) aus Mollis in Glarus, der natürlich edle Menſch, über welchen Zwingli einmal dem Vadian ſchreibt: Glareanus non tam doctrina quam vitae integritate clarus est; und Joachim von der Watt (Vadianus), der nachherige Reformator von St. Gallen [7]. Bei

7) Geb. daſelbſt den 30. Dez. 1484, ſtudirte zu Wien unter Kuspinian, bekam dortſelbſt die erledigte Profeſſur des Angelus Coſſus, ward Rector, im Jahre 1517 Dr. med., kehrte dann beim Ausbruch der Peſt 1518 in die Schweiz zurück.

dieſen Jünglingen zeigt ſich nun eine eigne Miſchung von Humaniſtik und Chriſtenthum. Sie ſind für die alte Welt, für die Humaniſtik im Gegenſatze zur Scholaſtik glühend begeiſtert; dort erſcheint ihnen friſches, frohes Leben, hier träger Tod; aber jene lachende Welt gilt ihnen doch als eine vergiftete. Den innerſten Mittelpunkt ihres Bewußtſeyns nimmt nicht eine rauſchähnliche Begeiſterung für die Alten ein, ſondern eine, durch ein Zuſammenwirken der kernhaft-chriſtlichen Eindrücke und der Klaſſiker entſtandene innere Tüchtigkeit der in ſich ſelber klaſſiſchen Perſönlichkeit, ein wunderbarer Ernſt der Geſinnung, ein Chriſtenſinn mit Einem Worte, der ſich vom keuſcheſten Ernſte der göttlichen Autorität des Chriſtenthums abhalten läßt, ſich dem claſſiſchen Heidenthum in die Arme zu werfen, und der ſich dann wieder durch die Betrachtung des claſſiſchen Lebens anſpornen läßt, das aus dem lebendigen Borne geſchöpfte Chriſtenthum dem ſcholaſtiſchen Herbarium getrockneter Dogmen vorzuziehen. Wenn Christum ex fontibus praedicare die Loſung dieſer erasmiſchen Schule war, ſo iſt es leichthin geſagt, das ſey ein formales, ſelber lebloſes Prinzip geweſen, ein theoretiſcher äußerlicher Satz über die Grenze der Quellen des Chriſtenthums. Bei Erasmus mag die Theorie vorgewaltet haben; bei Zwingli und ſeinen Freunden handelte es ſich nicht zunächſt um fontes cognitionis, ſondern ſogleich direkt um fontes vitae. Es mag lächerlich erſcheinen, und iſt doch in der That nichts weniger als lächerlich, wenn Glarean im Jahre 1516 Elegieen ſchreibt, denen zwar Tibull und Properz zum Vorbilde dienen, die aber zum Zwecke haben, zur Keuſchheit zu ermahnen; ſein Motiv giebt er in einem Brief an Zwingli an, indem er klagt, daß quosdam magis juvat esse Catullianos Propertianosque quam Paulinos vel Christianos. Nachher 1519 ſchrieb derſelbe Glarean eine historia divorum Felicis et Regulae (der Schutzheiligen von Zürich), wobei er bedacht war, ut maxime Christo conformia adjicerem, resecaremque inepta vel suspecta. Wir haben hier ex ungue leonem. Es handelte ſich in dieſem Freundeskreiſe noch nicht um die Cardinalfrage nach der Rechtfertigung vor Gott; es treten uns nicht ſubjektive innere Erfahrungen eines nach Sündenvergebung

ringenden, in Buß- und guten Werken ſich vergeblich marternden, und ſo zur Rechtfertigung aus dem Glauben gelangenden Gewiſſens entgegen; ſondern vielmehr eine ruhige Betrachtung und gründlich tiefe Durchſchauung der objektiv geſchichtlichen Zuſtände, eine Vergleichung der klaſſiſchen Welt mit der Welt, die in den Evangelien und der heil. Schrift überhaupt erſcheint. Dort die höchſte, herrlichſte Lebensentfaltung, wozu der ſich ſelbſt überlaſſene natürliche Menſch gelangen kann — aber das genügt jenen Jünglingen nicht; ſie ſind fern, ſich in dem caſtaliſchen Quell der antiken Muſe zu berauſchen! ſie haben mitten in der begeiſternden Schönheit des Alterthums die volle ſittliche Beſonnenheit, die Sünde mit in Rechnung zu bringen, und ſo gilt ihnen die Welt der Evangelien für claſſiſcher, als die helleniſche. Das Chriſtenthum wird hier offenbar nicht zunächſt als innere Lebensbeſtimmtheit, ſondern in der Totalität ſeiner Erſcheinung in der geheiligten Gemeinde aufgefaßt; Chriſtus ſelbſt nicht zunächſt, wie er in ſeiner Niedrigkeit dem Einzelnen die Verſöhnung des Gewiſſens erwirbt, ſondern vielmehr, wie er in ſeiner Hoheit der König iſt in der *βασιλεῖα τοῦ θεοῦ* und der Lichtpunkt und Mittelpunkt der Weltgeſchichte. Seine Perſon tritt mehr in den Vordergrund, als ſein Werk. Dieſe Betrachtungsweiſe des Chriſtenthums verhält ſich zu der anderen etwa ſo, wie die Bergpredigt zum Galaterbrief, oder wie Joh. 1, 14 zu 1 Cor. 2, 2.

Es verſteht ſich nun aber freilich von ſelbſt, daß die eine Auffaſſung des Chriſtenthums nicht ſeyn kann ohne die andere. Die ſubjektive innere Erfahrung ringt nach objektiv kirchlicher Geſtaltung. Ebenſo mußte die objektiv geſchichtliche Auffaſſung zur ſubjektiven Verinnerlichung führen. Hatte doch jener Ernſt der Betrachtung der klaſſiſchen Welt eine tiefe ſittliche Zartheit des Sinnes, ein Wachſeyn des Gewiſſens ſchon zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung! Wer einmal ſcharf genug blickte, um im klaſſiſchen Alterthum die Sünde herauszufinden und ſich durch helleniſchen Lebensglanz den Anblick derſelben nicht umnebeln zu laſſen, wie ſollte dem ſich die Sünde des eignen Innern haben verſchleiern können? Wer einmal im Namen eines ganzen Weltäon Buße that, wie ſollte der der Buße für ſeine eignen Sünden fremd geweſen ſeyn? Die Verinnerlichung

des Chriſtenthums konnte aber freilich eine ruhige bleiben. Es mußte nicht gerade zu innern Kämpfen, wie bei Luther, kommen. Sollte Zwingli um des ruhigen Fortſchritts ſeiner Entwicklung willen weniger zum Reformator getaugt haben, als Luther? Taugte Johannes weniger zum Apoſtel, als Paulus? —

Zwingli kehrte nach dreijährigem Aufenthalt in Wien nach Baſel zurück [8]), um in der Martinsſchule daſelbſt ſeine Studien zu vollenden. Er wendete ſich hier zur Theologie im engeren Sinn, und ſtudirte nun auch die Scholaſtiker. Seinen Scharfſinn hat er an ihnen geübt, und erregte dadurch auch Aufſehen; im übrigen blieb von der Scholaſtik nicht viel an ihm hängen; ſein ganzes Denken blieb humaniſtiſch, durch und durch, wie ſich dies aus allen ſeinen Schriften, ſein Leben lang, erweiſt. Wichtiger als das ſcholaſtiſche Studium ward ihm in Baſel der Unterricht des ehrwürdigen Thomas Wyttenbach. Dieſer Mann war in Tübingen Doktor der Theologie geworden, und jetzt in Baſel Ordinarius; er war der erſten einer, welche ſprachliche Kenntniſſe auf die Lektüre der heil. Schrift anwandten, und er war damals (1505), alſo noch ehe die Univerſität Wittemberg nur geſtiftet war (1507), ſchon als Exeget berühmt. Drei Jahre genoß Zwingli nebſt Leo Judä, mit welchem er hier Freundſchaft ſchloß, den Unterricht und Umgang dieſes Mannes. Was er ihm geweſen für ſeine innere Entwicklung, das läßt ſich nicht bündiger ſagen, als mit den eignen Worten Zwingli's, wenn dieſer nämlich in einem ſeiner ſpätern Briefe erzählt: „Wyttenbach ſey ſein Präceptor geweſen, und von ihm zuerſt habe er erlernet, daß der Tod Chriſti die einige Bezahlung ſey für alle unſre Sünd'!"

So fehlt es in Zwingli's Jugendbildung an dem rechten Grundſtein nicht. Wir dürfen übrigens auch hier wieder nicht vergeſſen, daß es abermals die objektive Seite der Verſöhnungslehre war, die ihm nahetrat. Nicht im Gegenſatze zu ſubjektiven Kämpfen trat ſie

8) Nach Hospin. de re sacr. II, 22, hielt er ſich dazwiſchen längere Zeit in Tübingen auf.

auf, ſondern im Gegenſatze zum objektiven Ablaßweſen und der Meſſe, welches nämlich Wyttenbach ſchon 1505 eifrig bekämpfte [9]); und ſo erſchien ſie nicht als Antwort auf die Frage: „Wie werde ich gerechtfertigt, durch meinen Glauben oder durch meine Werke?“ ſondern vielmehr als Antwort auf die Frage: „Wer bezahlt für meine Schuld, Chriſtus oder die Kirche?“ Die Wahrheit iſt beidemal dieſelbige; jener rechtfertigende Glaube iſt ja eben der Glaube an dieſe einmalige Bezahlung; jene nicht-rechtfertigenden Werke ſind ja eben die von dieſer Kirche geforderten Leiſtungen, um welche ſie ihre Bezahlungen der Schuld hergeben will. Aber die Form iſt eine andre. Dort die Verſöhnung, wie ſie in dem ſubjektiven Innern, hier, wie ſie in den geſchichtlichen kirchlichen Zuſtänden ſich darſtellt; dort Chriſtus, wie er mit ſeinem Troſte Einzug hält in der geängſteten Seele; hier Chriſtus, wie er als ewiger einiger König und Hoheprieſter, den mittelalterlichen Abfall richtend, vor das Auge des Mannes tritt, der, den verderbten Zuſtand der Kirche bis in die Tiefe durchſchauend, nach dem einzigen Heilmittel ſich umſchaut.

Zwingli kam zum poſitiven Glauben durch den Ernſt ſeines Sinnes, der ſich durch die Schönheit oder Weisheit dieſer Welt nicht befriedigen ließ.

Während ſeines Aufenthaltes in Glarus ſehen wir den in ihn gelegten Samen aufgehen und ſich conſequent entfalten. Im Jahre 1506 war er Magiſter der Philoſophie geworden (daher nachmals gemeinhin „Meiſter Ulrich“ genannt). In demſelben Jahre wurde ihm eine Pfarrſtelle zu Glarus nebſt dortigem Bürgerrecht angetragen [10]). In Rapperſchwyl am oberen Zürichſee hat er ſeine erſte Predigt gehalten, in ſeiner Heimath Wildhus zum erſtenmal Meſſe geleſen. In Glarus blieb er dann zehn Jahre. Wir haben aus dieſer Zeit wenige Schriften, aber viele Briefe von ihm. Soviel ſehen wir aber aus dem was wir haben, daß Göbel Unrecht hat, zu ſagen [11]), Zwingli habe an der Kirche von außen nach innen

---

9) Hospin. l. c.

10) Lorit an Zw. 18. Apr. 1511. Zw. 9. Apr. 1511.

11) In der angef. Schr. S. 51.

gearbeitet. Er kam nach Glarus, eingetaucht in Wyttenbachs Anſichten über Meſſe, Ablaß, Cölibat; ſehen wir, daß er während jener zehn Jahre auch nur Einen dieſer äußerlichen kirchlichen Mißbräuche angreift?

Wir ſehen ihn vielmehr ganz hingenommen von innerer Ausbildung ſeines eignen Geiſtes und innerlicher Wirkſamkeit auf Gemeinde und Volk. Was den erſteren Punkt betrifft, ſo ſetzte er vor allem die klaſſiſchen Studien fort; beſonders zogen ihn die Hiſtoriker an, dann unter den Römern Cicero und Valerius Maximus, unter den Griechen Platon, Ariſtoteles und Plutarch. Den nöthigen Bedarf an Büchern verſchaffte er ſich nicht ohne Mühe [12]. In dieſen Studien bildete er jenen hiſtoriſchen Tiefblick mehr und mehr aus, und nahm dabei ſtete Rückſicht auf die neueſten Zeiterſcheinungen [13]. Die Scholaſtik galt als Erbtheil der Bettelmönche, die ganze Geiſtesbewegung der Humaniſtik als Kampf der Edlen gegen die Trägheit der „Camelitae“ und „Domini canes“, wie der Spott jener Zeit die Carmeliter und Dominikaner nannte. Zwingli nahm Theil an dieſem Kampfe. Was beſonders die Bewunderung ſeiner Freunde [14], ja das Lob des Erasmus [15], zu dem er in dem Verhältniß kindlicher Pietät ſtand [16], erregte, war *die Reinheit* und ächte Eleganz ſeines Stils [17]. — Ernſter noch,

---

12) Verhandlungen dieſer Art ziehen ſich durch ſeinen ganzen Briefwechſel.

13) Den 24. Okt. 1516 ſendet ihm Glarean die epist. obsc. virorum.

14) Vgl. z. B. den Brief Tſchudi's vom 31. Juli 1514, den Lorit's vom 18. Apr. 1511.

15) Br. des Er. an Zw. im Jan. 1514.

16) Zw. ſchreibt an Er. Scripturum ad te terret eruditionis tuae splendor ille, invitat suavissima humanitas illa. Auch hier iſt es wieder der Geſichtspunkt des Reiches Gottes, der ihn zu Erasmus hinzieht. Precari oportet, ſchreibt er einmal, ut eum Deus O. M. incolumem servet, ut sanctae literae a barbarie sophismatisque per eum vindictae in perfectiorem aetatem grandescant.

17) Wie ſchön iſt doch ſein Brief an Markgraf Philipp von Baden (Opp. tom. VIII, pag. 11.)! Gratiam et pacem a Domino. Respersit

als ſeine klaſſiſchen Studien betrieb er die theologiſchen. Er hat die Briefe Pauli mit eigner Hand abgeſchrieben und ſie Wort für Wort auswendig gelernt [18]). Dabei ſchrieb er an den Rand Auszüge aus den Kommentaren des Chryſoſtomus, Ambroſius und Hieronymus. Es wäre doch merkwürdig, wenn ihm bei ſolchen Studien jene Grundlehre des Chriſtenthums, welche man als das materiale Prinzip der Reformation zu bezeichnen und ihm abzuſprechen pflegt, ihm wirklich fremd geblieben wäre! Ja ich frage mich: warum war Paulus ſein Liebling? warum, wenn er mit Erasmus „das Chriſtenthum für das beſte Moralſyſtem hielt" [19]), hielt er ſich nicht an den Brief Jakobi oder die Evangelien?

Blicken wir auf ſeine Wirkſamkeit zu Glarus, ſo war ſie eine zweifache, eine humaniſtiſch-pädagogiſche, eine paſtoral-politiſche. Die erſtere war ſo, daß Fabricius [20]) die Fortſchritte der Bildung des Volks in der Schweiz nächſt Gott ſeinem Freunde Zwingli danken konnte. Stand Erasmus vornehm und abgeſchloſſen in ſeinem Nimbus da, ſo ſuchte dagegen Zwingli die Früchte der humaniſtiſchen Bildung dem Volke zu vermitteln [21]). Neſen [22]) nennt Zwingli

---

omnium qui apud nos sunt piorum aures pietatis tuae fama, clarissime Marchio, quae me tam confidentem reddidit, ut mortalium omnium postremus ad te, dominum meum observandissimum, istas dare nihil sim cunctatus. Adstipulatae sunt proposito tua illa insignis bonitas ac ingenii vere ingenui dexteritas et quae alios deterrere potuisset amplitudo. Invitavit quoque super omnia judicii sanctitas, quae in principibus ut rara, proh dolor, est hac tempestate, ita in te incorrupta nitet, ut nemo conscientia bona fretus non audeat intrepide ad te accedere. Etc. etc.

18) Ruchat, hist. de la réf. I, pag. 6. Rüſcheler, S. 6.

19) Göbel, S. 33.

20) Br. vom 12. Juni 1518.

21) Vgl. die Briefe Faber's vom 12. Juni 1518, Tſchudi's vom 22. Juni 1518. Intereſſant iſt eine Aeußerung im letztgenannten Brief. Seit 1515 lebte Tſchudi von Zw. entfernt. Nun, wo er über die Dummheit der Pariſer Mönche allerlei Anekdoten erzählt (z. B. daß ſie Pi-

bereits 1516 einen vir talis, ut numero dicam, qualem vix alterum habet nostra Germania. Er mag ihn überſchätzt haben, aber dieſe Aeußerung zeigt doch, welch hohes Anſehn Zwingli in der Schweiz genoß. Man muß in dieſem Republikenbunde gelebt haben, um zu wiſſen, wie ein ſolcher mächtiger Einfluß bei einer an ſich beſchränkten Stellung zu erlangen iſt. Im Freiſtaat, wo ein jeder alles werden kann, wo jeder Mitbürger als wahlfähig und als wählbar allen übrigen bekannt iſt, richtet jede einigermaſſen hervorragende Perſönlichkeit die Augen Aller auf ſich; ein ſolcher hat ſogleich etwas zu vertreten, ſich ſelber zunächſt, dann ſeine Meinung und Tendenz, am Ende die einer Partei, die ſich um ihn ſchaart. Bald trägt die Zunge des regſamen, aufmerkſamen Volkes ſeinen Namen über die Grenzen des Kantons; denn wer in dem eignen Kanton einen Einfluß hat, der iſt ſomit ſchon auch für alle übrigen ein einflußreicher Mann geworden, und kann ſich der öffentlichen Zuneigung und Abneigung nimmer entziehen. Wer vollends in tiefbewegter Zeit das Gute will, und findet Verſtändniß und Anerkennung, der kann ſehr raſch zu einem Einfluß gelangen, welcher in monarchiſchen Staaten weit langſamer (aber freilich auch ſicherer) erworben wird.

Zwingli hatte jedoch nicht bloß als Verbreiter des Humanismus und der Volksbildung, nicht bloß als chriſtlicher Pädagog im höchſten Sinne [23]) dieſen Einfluß, ſondern eine zweite wichtige Seite ſeiner

---

ris von παρὰ und Ἴσις ableiten) fährt er fort: Diceres profecto τί ταῦτα πρὸς Ἕρμην aut: quid haec ad Christum?

22) Br. v. 8. Mai 1516.

23) Ueber ihn als Pädagogen vgl. das nette Schriftchen: „Züge aus dem Leben der Anna Reinhard, Erlangen bei Heyder 1835" S. 17. — Schön iſt der Br. Zw.'s an Vadian vom 4. Okt. 1512, worin er ihm ſeinen jüngern Bruder Jakob Zwingli zur Erziehung übergiebt. — Seine pädagogiſchen Grundſätze hat Zw. in ſeinem vortrefflichen Jugendſpiegel (1523): „Quo pacto adolescentes formandi, primarum „praeceptionum aphorismi" (Opp. tom. IV, A, pag. 148 ff.) niedergelegt. Voran ſtellt er das Prinzip aller Erziehung. „Ante omnia,

Wirkſamkeit war auch die paſtoral-politiſche. Politiſch? fragt freilich ſogleich mancher gute Deutſche, und fühlt ſich nicht ganz wohl dabei. Allerdings iſt die enge Verbindung der Kirche mit der Politik in der Schweiz ein großer Uebelſtand; im Kampfe der Parteien ſcheint mit dem Geiſtlichen die Religion ſelber Partei zu nehmen, und bei ſo verworrenen Zuſtänden, wie die gegenwärtigen ſind, kann es zuweilen dahin kommen, daß die eine Partei es für Parteipflicht erkennt, keine Religion zu haben. Indeſſen übertragen wir nicht die Anſchauung der Gegenwart auf die frömmere Vergangenheit! Eine gewiſſe Vereinigung kirchlicher und politiſcher Thätigkeit iſt, dafern nicht abſolute Trennung von Kirche und Staat beſteht, in einer Republik völlig unvermeidlich. Schon als einfacher Bürger hat der Pfarrer nicht das Recht allein, ſondern die heilige Pflicht, in Fällen ſtreitiger Art für das zu ſtimmen, was Gott und ſein Gewiſſen fordern. Ganz von ſelbſt aber gewinnt ſeine Stimme als Stimme deſſen, der als der Gebildetſte und Erleuchtetſte zu betrachten iſt, für diejenigen ſeiner Gemeinde, die ihn alſo betrachten, ein hohes Gewicht. So kann es für ihn zur unabweislichen Anforderung werden, in gewiſſen Fällen, wenn er das Volk zu ſündlichem Unternehmen verblendet, in ſein Verderben rennen ſieht, auch geradezu von der Kanzel herab feierliches Zeugniß und Bekenntniß abzulegen, und Sünde zu nennen, was nicht als Sünde erkannt doch Sünde iſt. Er muß das thun; denn auf ihm liegt ja in Freiſtaaten

---

„quum non sit humanarum virium, cujusquam pectus ad fidem unius „Dei pertrahere, etiamsi quis Periclem suadendo superet, sed coe„lestis tantummodo Patris, qui nos ad se trahit, adhuc tamen „juxta verbum Apostoli fides ex auditione est, modo audi„tio sit Verbum Christi; non hercle, quod ipsa verbi praeci„catio tantum polleat, ni Spiritus intus canens moneat. Ideo „verbis purissimis instillanda est, oreque Dei usitatissimis, fides. „Jungendae simul preces ad eum, qui solus fideles facit, ut, quem „nos docemus verbo, ipse adflatu suo illuminet.“ — Warum hat Karl v. Raumer in ſeiner Geſchichte der Pädagogik Zwingli gar keiner Erwähnung werth gehalten?

nicht bloß die Verantwortung für das Seelenheil Einzelner, ſondern *auch* ein großes Stück Verantwortung für das Wohl des Vaterlands. Vergeſſen wir nicht, im Freiſtaat iſt jeder Pfarrer ein Oberhofprediger.

Da kann es nun gar nicht anders geſchehen, als daß der Prediger zuweilen den Mittelpunkt des Dogma's verlaſſen und auf einzelne, oft ganz ſpecielle Erſcheinungen an der Peripherie des chriſtlichen Lebens eingehen muß. Man kann das dann, wenn man will, moraliſiren nennen. Man kann dann, vielleicht mit Achſelzucken, auch von Zwingli ſagen, er habe in ſeinen Glarner Predigten moraliſirt. Es iſt wahr, daß er gegen das Reislaufen, dieſe Quelle der Entſittlichung und des tiefſten Verderbens, oft und ſcharf gepredigt hat. Es iſt wahr, daß er gegen den Bruch des dem Kaiſer und Mailand beſchworenen Bundes ſich laut und energiſch erklärt hat. Dieſe Seiten ſeiner paſtoralen Thätigkeit hat der Mund des Volkes und der Geſchichte aufbehalten; ſie waren politiſch intereſſant und geſchichtlich eingreifend. Welches Dogma er gepredigt, davon erzählt die Geſchichte aus dieſer Zeit ſeines Lebens uns nichts; begreiflich; denn damals war die freiſinnigſte ſchriftmäßigſte Predigt noch nicht im mindeſten auffallend; Rom ſchlummerte noch; das Evangelium war noch nicht Contrebande, bibliſche Predigt hieß noch nicht Oppoſition gegen Rom; unter dem Freibrief des Humanismus durfte noch alles geſagt werden; hielt man es doch noch im Jahre 1518 für unmöglich, daß Luther geächtet würde [24]). Daß wir alſo von dem Dogma, welches Zwingli zu Glarus predigte, nichts erfahren, darf uns nicht wundern. Leider iſt uns keine einzige ſeiner Glarner Predigten aufbehalten. Doch ſind einige Muthmaßungen geſtattet.

Vor allem, wenn es eine organiſche Entwicklung der Perſön-

---

24) Myconius ſchreibt an Zwingli im April 1518 erſtaunt: Expectant monachi, ut Lutherus capiatur. Quid hoc aliud est quam sitire humanum sanguinem? Hos tyrannos retundere, magis puto esse e re christianae religionis, quam profligare Turcas quam trucissimos aut his etiam sceleratiores Judaeos.

lichkeit giebt, wie können zwiſchen jener Periode des Jünglings, wo er den Tod Chriſti als die einige Bezahlung der Sünden kennen lernt, und der Periode des gereiften Mannes, der mit dem entſchiedenen Evangelium zu Einſideln und Zürich auftritt, zehn Jahre pelagianiſchen Moraliſirens (noch überdies unbeſchadet des Auswendiglernens der pauliniſchen Briefe) als Mittelglied zwiſchen inne gelegen haben? Für's andere, ſo läßt uns ein ſpäterer Brief Zwingli's [25]) merkwürdige Blicke in einen tiefen ernſten Kampf des Mannes thun. Ehe ihm eine Reformation der Kirche zu Sinne kam, war er mit der Reformation ſeiner ſelbſt ſehr energiſch beſchäftigt. Welche Sünden ſich damals die Weltgeiſtlichen erlaubten, und wie ſolche Dinge kaum für Schwachheiten, geſchweige für Sünden galten, iſt bekannt. Zwingli rang darnach, nicht dem Geſetze des Fleiſches und Zeitgeiſtes ſondern dem Geſetze des heiligen Geiſtes nachzuleben. Er rang darnach, ſagen wir, denn daß er einmal zurückfiel, geht aus jenem ſpätern Briefe hervor; den Rückfall (er fand eben in der Glarner Periode ſtatt) betrachtete er ſo ernſt, daß er nicht ſcheute, das Wort der Schrift 2 Petr. 2, 22 auf ſich anzuwenden. Den Geſichtspunkt, von dem er das alte verjährte Vergehen betrachtet, ſpricht er gegen Utinger in den Worten aus: Christus per nos blasphematur. Daß aber jenes Ringen nach der Reinheit des Geiſtes und Leibes, ſo ſchwer es dem kräftigen Manne werden mochte, doch mit entſchiedenem, glänzendem Siege gekrönt ward, das ſagt uns das allgemeine Urtheil ſeiner Zeitgenoſſen; das ſpricht ſchon Tſchudi aus [26]), wenn er ſchreibt: integritate quoque vitae omnibus praestas, ut ne momo quidem relictus sit locus; das beweiſt endlich am entſchiedenſten Zwingli's glückliche und noble Ehe [27]).

---

25) An Utinger vom 4. Dez 1518.

26) Br. vom 31. Juli 1515.

27) In ihrer Ehe ſtehen Zwingli und Calvin über Luther. Allen Reſpekt vor Luthers treuer frommer Hausfrau. Doch ſind Anna Reinhard, verwittw. von Knonau, und Idelette von Bures weit hervorragendere Geſtalten, wahrlich nicht allein durch Adel des Geſchlechts, auch durch

Endlich haben wir noch ein merkwürdiges Dokument übrig, welches für die geiſtige Entwicklung Zwingli's in ſeiner Glarner Periode von Wichtigkeit iſt. Es iſt ein Document politiſchen Inhalts. Noch heute iſt es in der Schweiz nicht ungewöhnlich, in bewegteren Zeiten auf poetiſchem Wege einzuwirken auf die Stimmung, Meinung und Sympathie der größeren Maſſen. Es hat ſich auf dieſe Weiſe eine eigne Art politiſcher Poeſie in der Schweiz gebildet, freilich himmelweit verſchieden von den vagen Phantaſtereien jener modernen Weltverbeſſerer, die jüngſt in Deutſchland mit politiſchen Liedern aufgetreten ſind. Jene Gedichte beziehen ſich auf eine ganz ſpecielle, momentane Complication; oft ſind ſie ſatiriſch, zuweilen auch ernſt. So wenig in einem ſolchen Gedichte, namentlich einem ſatiriſchen, der Ort iſt, in die chriſtliche Lehre einzugehen, ſo ſehr zeigt ſich doch meiſt an der Art, wie die ſpecielle politiſche Angelegenheit aufgefaßt

---

Adel des Geiſtes. Ueber Anna Reinhard vgl. das oben Anm. 23 erwähnte Schriftchen. Das Bild dieſer adeligen Frau lebte fort im Munde der Dichter; es lebt fort im Munde des Volks; es lebt in vielfachem Abdrucke von neuem auf in der Geſtalt und dem Weſen *mancher* edlen Zürcherfrauen. — Einen gemüthlichen Blick in Zwingli's eheliches Glück läßt uns der Brief thun, den er von der Berner Disputation aus ſeiner Anna ſchrieb, den 11. Jan. 1528, und den wir hier mittheilen. „Gnad und Fried von Gott. Liebſte Hausfrau, „ich ſage Gott Dank, daß er dir eine fröhliche Geburt verliehen hat; „der wolle uns die nach ſeinem Willen zu erziehen verleihen. Schicke „meiner Baſe ein oder zwei Tüchli ſolcher Maß und Weiſe, als du ſie „trägſt. Sie kommt ziemlich, doch nicht beginlich [kleidet ſich anſtän„dig, doch nicht wie eine Begine] iſt eine Frau von 40 Jahren in alle „Weiſ' und Maß, wie ſie Meiſter Jörgen Frau beſchrieben hat. Thut „mir und uns Allen über die Maß gütlich. Bis [ſey] hiemit Gott „befohlen. Grüße mir Gevatter Schaffnerin, Ulmann Trinkler, Schul„theß Effingerin und wer dir lieb ſei. Bitt Gott für mich und uns „Alle. Geben zu Bern 11. Tag Jänners. Grüße mir alle deine Kin„der. Beſonders Margareth tröſte in meinem Namen. Huldreich „Zwingli, dein Hauswirth. — So bald du kannſt den Tollgen. [?] — „Der Frauen Anna Reinhartin zu Zürich, ſeiner lieben Hausfrau."

wird, der religiöſe und chriſtliche Standpunkt des Verfaſſers. Ein ſolches Gedicht hat Zwingli veröffentlich; es iſt ſatiriſcher Natur, und erſchien im Jahre 1510 unter dem Titel: der Labyrinth [28]). Es wird die bekannte Fabel von Theſeus durchgeführt, der im Labyrinth den Minotaurus tödtet, vom Ariadnesfaden geleitet. Die Pointe liegt in der Beſchreibung einzelner wilder Thiere, mit denen er zu kämpfen hat; es ſind Thiere, die zur Bezeichnung verſchiedener Staaten dienen. Der Löwe iſt Spanien, der Adler das Reich, der geflügelte Löwe das liſtige Venedig, der Hahn Frankreich, der Ochſe mit den Katzen die Schweiz mit ihren Verführern. Theſeus läßt alle dieſe Thiere unangefochten bei Seite ſtehen, um ſich allein dem Minotaurus entgegenzuſtürzen. Der Minotaurus aber iſt „Schand, ſünd' und laſter." Der Sinn des Ganzen iſt der, daß alles Unglück der Zeit nicht in der äußerlich ſchlimmen Politik ſeinen Grund hat, nicht in der Macht Spaniens, nicht in der Schwäche Maximilians, nicht in der Liſt Venedigs, nicht in der Thorheit der Schweizer, und daß nicht je einer den andern anklagen ſolle, ſondern daß alles Uebels tiefſter Grund in der Sünde liege, an der Alle ihren Theil haben [29]). Daß „in uns gar kein' Gotteslieb' iſt", und „daß

28) Opp. t. II, B, pag. 243 ff. — Ein anderes ähnliches, doch kürzeres „vom Ochſen und etlichen Thieren" ſ. ebendaſ. pag. 257 ff.

29) Secht jez an aller menſchen that,
Wie ſy handlend all ding on rat,
Und gond in dem labyrinth um
On den faden; darum ſy kum
Widrum an das liecht mögend kon,
Hand, als ich fürcht, jnn fürgenon
Ze wonen hie mit jrem gſind
Ewklich; ſo wir doch nun gäſt ſind
Hie, frömd, elend, arbeiter und
Wandler; da ouch in kurzer ſtund,
So wir wänend im beſten ſyn,
Sy nemend unſer ſeelen hin.
In uns iſt gar ghein gottes lieb,

wir Chriſti kein Bildnuß hand" — darin liegt ihm der Grund alles Unheils. Auch hier haben wir es (der Natur der Sache nach) wieder mit jenem hiſtoriſchen Tiefblick zu thun, der die objektiven Zeitzuſtände durchſchaut, und in ihnen bis zum tiefſten Punkt, zur Erkenntniß der Sünde, durchdringt, und in Chriſto, in Chriſti Perſon, das einzige Ideal nicht allein, ſondern auch das einzige Heil und den Arzt der Geſchichte ſieht. Man könnte dieſe Art der Sündenerkenntniß der anderen, die ſich bei Luther findet, als die makrokosmiſche Buße der mikrokosmiſchen gegenüberſtellen. Daß mit der einen die andere nothwendig mitgeſetzt iſt, haben wir geſehen. Daß im „Labyrinth" nur die erſtere erſcheint, iſt natürlich, und durch den Gegenſtand bedingt. Ein Eingehen auf die Frage, wie das ſubjektive Gewiſſen Vergebung ſeiner ſubjektiven Sünden erhalte, ein Eingehn auf Chriſti Tod als das Mittel des Heils, wäre in jener ſatiriſchen Fabel ſehr an unrechter Stelle geweſen. Es konnte hier nur die Totalität des Heilserfolgs, das Leben aus Chriſto, der Totalität des faktiſchen Zuſtands der Chriſtenheit, dem Leben ohne Chriſtum, gegenübergeſtellt werden. Wer dieſe Auffaſſung des Chriſtenthums für nichtchriſtlich, oder für nicht tief, oder doch für flacher als die Luther's *erklären wollte*, der müßte auch eine gewiſſe Rede, worin die Totalität des Lebens aus Chriſto mit der Totalität des Lebens nach dem Geſetze Moſis verglichen wird, für flacher erklären, als den Römerbrief. Solches Unrecht wird man aber der Bergpredigt Chriſti doch ſchwerlich anthun dürfen. —

Der Sieg der franzöſiſchen Partei in Glarus hatte Zwingli's

Die gar vil übels überhüb
Und reizet achten alle ding
Als miſt und kat, daß wir gering [nur]
Gewünnen möchtend gott. So iſt
Die welt jez voll untrüwer liſt,
Daß wir Chriſti kein bildnuß hand,
Mer den heiden glych; pfuch der ſchand! u. ſ. w.

Entfernung zur Folge [30]) (1516). Der wiſſenſchaftlich gebildete Adminiſtrator des Stiftes Mariä Einſideln in Schwyz, Theobald von Geroldseck, und der gleichgeſinnte päbſtliche Kaplan Zink trugen ihm die Pfarrſtelle in jenem berühmten Wallfahrtsort, der Rath von Winterthur zu gleicher Zeit eine dortige Stelle an; Zwingli zog die erſtere vor.

Wenn nun Göbel [31]) ſagt: „Zwingli war im Anfang ebenſo „ſehr Patriot als Theolog, ja aus Patriotismus ein Reformator", ſo darf man dieſe Behauptung nur auf den Kopf ſtellen, dann hat es ſeine vollkommene Richtigkeit damit. Patriot war Zwingli nicht bloß im Anfang neben der Theologie, ſondern bis an's Ende; er fiel zu Kappel ebenſo als Patriot, wie als Märtyrer. Hier hat Göbel zu wenig geſagt. Daß aber Zwingli aus Patriotismus oder politiſchem Intereſſe Reformator geworden ſey, das dürfte etwas zuviel geſagt ſeyn. Gerade als Zwingli dem Kreiſe entriſſen war, wo er als Patriot in eine politiſche Wirkſamkeit ſich verflochten fand, gerade da fing ſeine reformatoriſche Thätigkeit an. In Glarus hatte der Parteikampf und die Entſittlichung ſeine ganze Energie in Anſpruch genommen. Erſt in dem ſtillen abgelegnen Thale der Sihl war ihm eine Ruhe gegönnt, in welcher ſein Blick ſich vorzugsweiſe auf das kirchliche Verderben lenken konnte, ja ganz von ſelbſt auf daſſelbe gelenkt wurde.

Mariä Einſideln war und iſt noch heute ein weitberühmter Wallfahrtsort. Da ſtand ein Marienbild mit der Aufſchrift: „Hier „iſt voller Ablaß der Sünden." Ob Zwingli durch das erasmiſche Moralſyſtem, oder ob er durch die Lehre Wyttenbachs und das Studium der pauliniſchen Briefe dahin gebracht wurde, dieſem vollen Ablaß der Sünden einen anderen entgegenzuſetzen, dürfte unſchwer zu entſcheiden ſeyn. Er predigte ſo gewaltig gegen die Ver-

---

30) Neſen an Zw. den 27. Apr. 1517. Zw. an Vadian, den 13. Juni 1517. Locum mutavimus, non cupidinis aut cupiditatis moti stimulis, sed Gallorum technis.

31) S. 39.

dienſtlichkeit der Wallfahrten, daß die Kloſterfrauen nach der Predigt den Beſchluß faßten, den Todten bei den Todten ruhen zu laſſen. Das Bild wurde begraben. Das war im Jahre 1516 der Anfang der Schweizeriſchen Reformation. Wir ſehen, auch dieſe ging von dem materialen Prinzip, von der Sündenvergebung allein durch Chriſtum aus. Theobald von Geroldseck hatte nichts dawider zu reden; er ſchickte vielmehr Zwingli und ſeinen Collegen Oechslin in das Kloſter Fahr an der Limmat, um hier anſtatt des Mettesingens Bibellektionen einzuführen, und denen Nonnen, die ihr Gelübde nicht zu halten vermochten, erlaubte Theobald (nicht Zwingli) ſogar die Ehe.

Soviel konnte Zwingli freilich ſchon damals bei ſeinem Tiefblick nicht verborgen bleiben, daß dergleichen Verbeſſerungen mit der Zeit an der römiſchen Hierarchie einen gewaltigen Feind und Widerſtand finden würden [32]). Dies veranlaßte ihn, die Berechtigung des Pabſtthums zu prüfen, und über das Reſultat dieſer Prüfung ſchreibt er 1525 an Valentin Compar: „Mit Herrn Cardinal von Sitten „habe ich vor acht Jahren (alſo 1517) und demnach zu Zürich oft „mit hellen Worten bezeugt, daß das ganze Pabſtthum einen ſchlech„ten Grund habe, und das allewege aus gewaltiger heiliger Schrift.“ Daß Zwingli bei ſeinem von Anfang auf den objektiven Zuſtand der Kirche gerichteten Blick zu dieſer Erkenntniß früher kam, als Luther, wird man ihm hoffentlich nicht zum Fehler anrechnen. Anerkennen wir vielmehr, daß er bei ſo weit vorgeſchrittener Erkenntniß doch nicht den geringſten eigenmächtigen Schritt gegen ſeine geiſtlichen Obern that, ſondern ruhig wartete, bis der Herr ihm einen Weg zeigen würde.

In ſeiner Oppoſition gegen den Ablaßkram des Minoritenguardian Bernhardin Samſon aus Mailand war Zwingli nicht allein ebenſo loyal, ſondern wo möglich noch loyaler als Luther. Schon im Anfang des Jahres 1518 hätte er gerne einige mit der evangeliſchen Wahrheit ſtreitende Gebräuche abgeſchafft geſehen, und hatte

32) Vgl. Capito an Bullinger, bei Gieſeler III, A, S. 138.

ſich mit der Bitte um Abſtellung derſelben erſt an ſeinen Conſtanzer Biſchoff, Hugo von Landenberg, dann direkt an den päbſtlichen Nuntius, Subdekan Antonius Puccius in Florenz und an den Cardinal Matthäus Schinner, Biſchoff von Sitten, gewandt. Die Herren dachten, es ſey ihm um Avancement zu thun, und ernannten ihn zum Kapellan. Trotz dieſer ſchmählichen Abweiſung führte Zwingli ſeine Drohung, wenn ſie nicht Abhülfe gewährten, necessitatem ipsi convenire, opus pro sua virili conandi, noch nicht aus. Inzwiſchen war aber jener Samſon in die Schweiz gekommen, und erregte, wie ſein College Tetzel in Deutſchland, überall Scandal. Von Uri kam er nach Schwyz; daß er ſeine Bullen bei Biſchoff Hugo nicht hatte vidimiren laſſen, ärgerte dieſen, und er verbot durch ſeinen Generalvikar Johann Faber allen Pfarrern ſeiner Diözeſe, dem Krämer die Kanzel zu geſtatten. Wenn Zwingli unter dieſen Umſtänden zu Einſideln gegen Samſon predigte, ſo lag hierin nichts außerordentliches. In Zug fand der letztere beſſere Aufnahme, und wurde erſt dann ſuſpekt, als er im Gedränge erſt die zu ſich zu kommen bat, die viel Geld hätten; die Armen werde er nachher abfertigen. Ueber Unterwalden, Luzern und Bern kam er endlich nach Baden, wo er die losgekauften Seelen unter Geſang und Proceſſion auf dem Kirchhof aus den Gräbern in den Himmel fliegen ließ. Ueber Bremgarten, wo der Vater Bullingers ihm widerſtand, kam er nach Zürich.

Hier traf er Zwingli wieder. Dieſer war durch den Ludimoderator am großen Münſter, Oswald Mykonius (Geishäusler) für die erledigte erſte Pfarrſtelle an dieſem Stift in Vorſchlag gebracht, und durch den Probſt des Kapitels, Felix Frey, empfohlen und den 11. Dez. 1517 mit 17 Stimmen erwählt worden. An ſeinem 35ſten Geburtstag, dem 1. Jan. 1519, trat er die Stelle an, und erklärte freimüthig, fortan mit Hintanſetzung aller ſcholaſtiſchen Spitzfindigkeiten die uralte Form der Homilie wieder einführen und die Evangelien der Reihe nach in ſeinen Sonntagspredigten erklären zu wollen. Er fand kein Hinderniß und begann. Man wird kaum ſagen dürfen, er habe ſeine Reformation von außen, mit der Abſchaffung von Mißbräuchen, angefangen.

Selbſt mit Samſon bekam er keinen ſonderlichen Streit. Ehe Samſon kam, hatte Zwingli ſchon, rein poſitiv, den Einen wahren Ablaß dem falſchen gegenübergeſtellt, ſo daß, als der Minorit der Stadt ſich näherte, der Rath ihm anzeigte, man begehre ſeiner nicht. Die Schweizer Kantone hatten ſich mittlerweile ſelber beim Pabſte über Samſon beklagt, und dieſer, dem die gute Freundſchaft mit der Schweiz in den italiäniſchen Kriegen nicht gleichgültig war, berief den Samſon unterm 1. Mai 1518 aus der Schweiz zurück. Zwingli aber erhielt vom Generalvikar Faber durch den Profeſſor Urban König von Langenargen ein Belobungsſchreiben wegen ſeines Auftretens gegen Samſon, das ja natürlich ganz in des Biſchoffs Sinne war.

Die Thätigkeit Zwingli's war die erſten Jahre über eine ganz ruhige, rein innerliche. Schöne Aufſchlüſſe über ſein Inneres gewährt uns ſein Briefwechſel. Mit ſeinen älteren, humaniſtiſchen Freunden blieb er freundſchaftlich verbunden. Die meiſten jedoch verſtanden ihn nicht mehr recht in ſeinem neuen Streben. Sehr preciös inſinuirt ihm Rhenan[33]), was er predigen ſolle, nämlich Christum missum esse in terram, ut nos doceret voluntatem patris sui — — — pacem et concordiam ac pulcram rerum *omnium* communionem etc. und Glarean[34]) warnt ihn überklug, ſich doch vor allen Streitigkeiten mit Mönchen zu hüten; obesse possunt, prodesse paucis volunt. Wie ganz anders doch ſein Briefwechſel mit Mykonius! Dieſer war ihm jetzt als Freund am nächſten getreten, erſt perſönlich zu Zürich, dann gegen Ende des Jahres 1519 als Ludimagiſter nach Luzern verſetzt, ſetzte er ſeine Freundſchaft brieflich fort. Dieſe beiden Männer waren mit einander verbunden anfangs durch den amor in Graecas literas[35]); bald tiefer durch das feurigſte Streben nach der Verkündigung des Wortes von Chriſto. Dies, „das Wort von Chriſto", war damals das Stichwort der ſchweizeriſchen Reformation. „Christum

---

33) Br. v. Nicolaitag 1518.

34) Br. v. 7. Juni 1519.

35) Myk. an Zw 28. Okt. 1518.

praedicare“ „fides Christi“ „Christum animis inserere“, das ſind die Redensarten, mit denen wir in Zwingli's Briefwechſel das Reformationsbeſtreben in ſeiner Allgemeinheit bezeichnet finden [36]. Ich weiß nicht, wo Andere die Kunde herhaben, daß man anſtatt deſſen in der Schweiz ſtets in alleiniger Beziehung auf das formale Prinzip geſagt habe: „das Wort Gottes predigen“. Dieſer Ausdruck findet ſich gar nicht, oder, wo verbum Dei vorkömmt, iſt der Logos Joh. 1 damit gemeint. Ueberhaupt iſt die Anſicht, daß Zwingli von Erasmus her den Gegenſatz von heil. Schrift und Tradition empfangen habe, alles Grundes ermangelnd. Davon zwar reden die Schüler des Erasmus hin und wieder, daß man Chriſtum ex fontibus predigen müſſe; aber was ſie ſich darunter dachten, zeigt am deutlichſten Rhenan (Br. v. Nicolaitag 1518), wo er Zwingli lobt, daß er purissimam Christi philosophiam ex ipsis fontibus, non Scoticis interpretationibus depravatam, sed ab Augustino, Cypriano, **Hieronymo** germane et sincere expositam dem Volke vortrage. Wo iſt hier von einem Schriftprinzip die Rede? Wo von dem Gegenſatz von Bibel und Tradition? von Gotteswort und Menſchenwort? Einzig um den Gegenſatz der Scholaſtik gegen das Studium des Alterthums dreht ſich die Sache. Wenn ſich alſo keine beſſeren Spuren eines formellen Schriftprinzips bei Zwingli finden — ſein Schülerverhältniß zu Erasmus iſt keine [37])!

---

36) J. B. Reſen an Zw. im April 1518. Tu perge, purum Christum tuorum populorum animis inserere. Glarean den 25. März 1519. Probo nunc, quod Tigurum concesseris; futurum enim auguror, ut fides Christi augmentum illic sit acceptura te duce haud mediocre. U. a.

37) Wie ſelbſtändig Zw. im Verhältniß zu Erasmus ſtand, ja mehr noch, wie er gerade eher das materiale als das formale Prinzip (ſoweit es ſich bei Erasm fand) ſich von ihm aneignete, zeigt eine intereſſante Stelle in der Ausl. der 20ſten Schlußrede (Opp. I, 298.) „Ich hab vor 8 oder 9 Jaren (1514) ein troſtlich gedicht geleſen

Sein Briefwechſel mit Mykonius zeigt vielmehr deutlich genug, daß die Gegenüberſtellung der alleinigen Autorität der heil. Schrift und der kirchlichen Tradition als menſchlicher Autorität ihm noch gar nicht zum Bewußtſeyn gekommen war. Die Schrift trieb und liebte er in unmittelbarer Hingabe an ihren Inhalt, d. h. weil ſie urkundlich rein von Chriſto zeugte. Und wie kann denn auch irgend jemand auf jenes ſogenannte formale Prinzip — wir nennen es richtiger den negativen Kanon — kommen, ohne von dem Prinzip des poſitiven Glaubens aus? Das iſt zuzugeben und wird ſpäter noch deutlicher werden, daß dies Glaubensprinzip, obwohl im Weſen mit dem Luther's identiſch, doch in der Form verſchieden war. Luther predigt die Rechtfertigung aus dem Glauben im Gegenſatz zu den Werken, Zwingli die Gerechtigkeit durch Chriſtum im Gegenſatz zu menſchlicher Mittlerſchaft und Verſöhnung. Und darin iſt er muthig und unerſchrocken; darin wagt er es, ſich mit ſeinem Chriſtus auch, wenn's Noth thäte, der ganzen Hierarchie entgegenzuſtellen. **Si adhuc hominibus placerem** (ſchreibt er an Mykonius, den 26. Nov. 1519) **Christi servus non essem. Quum inquam me sic animatum vides, decet te non** *magnopere* **dolere primum, deinde non importunius famam**

„des hochgeleerten Erasmi von Rotterdam an den herren Jeſum geſchriben" (die expostulatio Jesu) „darin ſich Jeſus klagt, daß man „nit alles güts by im ſücht, ſo er doch ein brunn ſyg alles güten, ein „heilmacher, troſt und ſchatz der ſeel; mit vil gar ſchönen worten. Hie „hab ich gedacht: nun iſt es ie alſo: warum ſüchend wir denn hülf „bey der creatur? Und wiewol ich darnebend andre carmina „oder gſang bym eegenannten Erasmo fand an ſant „Annen, ſant Michaelen und andere, darin er die, zü denen „er ſchreib, als fürmünder anrüft: hat doch daſſelb mich nit „mögen bringen von der erkanntnuß, daß Chriſtus unſer armen ſeelen ein einiger ſchatz ſye; ſunder, ich hab „anghept uf die bibliſchen und der väteren gſchrift ſehen" u. ſ. w.

nostram defendere, ne tales tibi reddas osores nostros, quales in nos sunt.

Die Zeit, wo ſich dieſer Muth bewähren ſollte, kam bald. Es drang die erſte Kunde von Luther in die Schweiz. Bei dieſer Gelegenheit wird übrigens die Selbſtändigkeit der Zwinglinischen Glaubensentwicklung an der Verſchiedenheit der Form, in der das Glaubensprinzip bei ihm, nach wie vor, ſich darſtellte, recht deutlich. — Hören wir erſt, was Zwingli ſelbſt über dieſe ſeine Selbſtändigkeit urtheilt. Als man ſpäter, im Jahre 1523, von römiſcher Seite her Zwingli's Lehre als „lutheriſche Häreſie" verdammen wollte, da zeigte er, daß dieſe Lehre nicht menſchliche Erfindung Luthers, ſondern Gottes Wort ſey, und daß er völlig unabhängig von Luther, auf dieſelbe Lehre rein durch die Schrift gekommen ſey [38]. „Zü anfang desſelben jares (1519), denn ich an ſant Joannes evangeliſten tag gen Zürich kam, hatte nieman by uns von dem Luter üzid [etwas] gewüſſet, usgenommen, daß von dem ablaß etwas usgegangen was [war] von jm, das mich wenig leeret: dann ich vorhin von dem ablaß bericht was, wie es ein betrug und farbe wär, us einer disputation, die doctor Thomas Wytembach von Biel, min herr und geliebter trüwer leerer, vor etwas zyten ze Baſel gehalten hatte, wie wol in minem abweſen. Dannenhar mich des Luters gſchrifft zü derſelben zyt wenig geholfen hat zü dem predgen Matthäi. Zü welichem aber do von ſtund an anhübend on unterlaß ze loufen ſo treffenlich alle, ſo des worts gottes begirig ſind, daß ich mich ſelbs darab verwundrete. Jetz will ich mit den fyenden der leer Chriſti alſo reden: Wer ſchalt mich do luteriſch? Als nun des Luters büchlin vom pater noſter usgieng, und ich in kurzer zyt davor das ſelb in Matthäo usgelegt hatte, weiß ich noch wol, daß vil frommer kommen, die mich ſchlechtlich verdachtend, ich hätte das büchli gemachet, und hätte jm des Luters namen ufgeſchrieben. Wer konnt mich do luteriſch ſchelten? Wie, daß mich die römiſchen cardinäl und legaten, dozemal in unſer ſtatt Zürich wonend, anfien-

38) Auslegung der Schlußreden. Artikel 18. — Opp. t. I, S. 254 ff.

gend haſſen und mit geld umkupplen, mich nit [dennoch nicht] luteriſch ſchultend, bis ſy den Lüter zü eim ketzer erkanntend? (denn darzü mochtend ſy jn nit machen) do ſchruwend ſy, ich wär luteriſch! Diß, frommen chriſten, zeig ich mit gwüſſer kundſchaft der umſtänden an, damit man erlerne, was groſſen frefenen mütwillens etlich fürſten oder gefürſtet bettler bruchend, in dem ſy alle, ſo das evangelion Chriſti predgend, unterſtond abzewenden mit des Luters namen, alſo daß ſie alle leer Chriſti, ſy werde wie ordentlich ſy welle geprediget, luteriſch nennend, damit ſy die den menſchen mißfällig machend, ſo ſy jro eins menſchen namen gebend, das warlich nüt anders, weder ein grobe gottsläſtrung iſt, und ein gwüß zeichen verzwyfleter gottloſer conſcienz. Denn wer hat mich ufgerüſt, das evangelion ze predgen und einen ganzen evangeliſten von einet ze predgen? Hat das der Luter gethon? Nun hab ichs doch angehept ze predigen, ee ich den Luter ie hab ghört nennen, und hab ze ſölichem bruch vor 10 jaren (1513) angehebt griechiſch zu lernen, damit ich die leer Chriſti us jrem eignen urſprung erlernen möchte. — Aber die päpſtler beladend mich und andre mit ſölichem namen us alefanz, wie vor gemeldt, und ſprechend: Du müſt wol *luteriſch ſeyn*: du predgeſt doch glych wie der Luther ſchrybt. *Antwurt ich* jnen: Jch predige doch glych als wol wie Paulus ſchrybt; warum nämſt du mich nit als mär einen pauliſchen? Ja ich predge das wort Chriſti, warum nämſt du mich nit als mär einen chriſten? Darum iſt es nüt dann ein alefanz. Luter iſt, als mich bedunkt, ſo ein treffenlicher ſtryter gottes, der da mit ſo groſſem ernſt die gſchrifft durchfündelet, als dheiner in tuſend jaren uf erden je gſyn iſt (ich acht hie nit, daß mich die päpſtler mit jm einen ketzer ſchelten werdend) und mit dem mannlichen unbewegten gmüt, damit er den pabſt von Rom angegriffen hat, iſt jm dheiner nie glych worden, als lang das pabſtum gewäret hat, doch alle andren ungeſcholten. Weß iſt aber ſöliche that? Gottes oder Luters? Frag den Luter ſelbs, ich weiß wol er ſpricht: Gottes. Warum ſchrybſt du denn andrer menſchen leer dem Luter zü, ſo er ſy ſelbs gott zuſchrybt, und nüt nüws harfürbringt, ſunder

das, ſo in dem ewigen unverwendten wort gottes behalten wirt, das treit er rychlich harfür und zeigt den himmelſchen ſchatz den armen abgeführten chriſten, und acht nit, was die gottsfyend darwider unterſtandind; er giebt auch nüt um jr ſur ſehen [Sauerſehen] und dröwen. Noch will ich des Luters namen nit tragen, denn ich ſiner leer gar wenig gleſen hab [1523!] und hab mich oft ſiner bücher mit flyß gemaſſet [enthalten], nun daß ich den päpſtleren gnüg thäte. Was ich aber ſiner gſchrift geleſen hab (ſo vil dogmata, leer und meinungen und ſinn der gſchrift antrifft: denn ſiner ſpänen (Streit) nimm ich mich nit an) das iſt gemeinlich ſo wol beſehen und gegründt im wort gottes, daß nit müglich iſt, daß 's ghein creatur umkeer." — „Und habend den weidlichen fürtretenden knecht Chriſti, Martin Luter, zum erſten verdammt, und demnach legen ſy ſinen namen den unverdienten uf, damit ſy us der leer Chriſti ein ſect oder ketzerei machind." — „Hierum laſſend uns, frommen chriſten, den eerlichen namen Chriſti nit verwandelet werden in den namen des Luters, denn Luter iſt nit für uns geſtorben, ſunder leert er uns erkennen den, von dem wir allein alles heil habind." — „Predget Luther Chriſtum, thüt er eben als ich thün, wie wol, gott ſye lob, durch jn ein unzalbarliche welt mee denn durch mich und ander (denen gott jr maß macht gröſſer oder minder, wie er will) zü gott gefürt werdend. Noch will ich dheinen namen tragen, denn mines houptmanns Chriſti; deß reiſer [Reis, Zweig, Rebe] bin ich, der wirt mir amt und ſold geben, ſo vil jn dunken wirt güt ſeyn." — Wir freuen uns hier erſt über die Größe und Demuth des Charakters Zwingli's, wie er Luther's ganze Größe anerkennt und ſich ihm unterordnet, aber dann doch feſt darauf hält, daß ſeine Predigt nicht Luther's, ſondern Gottes Wort ſey. Wir erſehen ſodann zweitens die Unabhängigkeit der Lehrentwicklung Zwingli's von Luther. Und dieſe beſtätigt ſich drittens dadurch, daß auch hier wieder das materiale Glaubensprinzip noch immer in der alten Wytenbach-Zwinglinischen Form auftritt. Noch immer wird nicht der Glaube den Werken, ſondern das Evangelion und der Tod Chriſti als der

von Gott gewieſene Weg zur Seligkeit den menſchlichen Irrwegen, die einen um die Seligkeit betrügen, entgegengeſetzt [39]).

Alles, was hier Zwingli von ſeinem Verhältniß zu Luther ſelber erzählt, beſtätigt ſich uns auch aus ſeinem Briefwechſel. Bis zu Ende 1518 iſt hier von Luther gar keine Rede. Natürlich! die Kunde, daß ein Auguſtinermönch in Sachſen Theſen über den Ablaß angeſchlagen habe, worin noch nicht einmal die Lehre vom Ablaß ſelbſt, ſondern nur die Lehre einer ſcholaſtiſchen Partei vom Ablaß beſtritten war, worin nur das, daß der Pabſt alle Sünden vergeben könne (Theſ. 21) geleugnet, aber (Theſ. 6) zugegeben ward, daß er etliche Sünden vergeben könne, nämlich die Gott ſelbſt vergebe, worin ferner (Theſ. 38) die päbſtliche remissio für die declaratio der göttlichen erklärt und (Theſ. 58) das Verdienſt der Heiligen ungeſchmälert anerkannt wurde, worin mit einem Worte nur die Auffaſſung des Lombarden erneuert und der thomiſtiſchen entgegengeſetzt wurde — daß ein ſächſiſcher Mönch ſolche Theſen zur Disputation aufgeſtellt hatte, konnte nirgends geringeres Aufſehn erregen, als in der Schweiz, wo ſich das materiale Glaubensprinzip bereits mit weit größerer Energie gegen den Ablaß *ſelbſt* und dazu noch gegen das Verdienſt der Heiligen *gerichtet hatte*. Wir denken uns in den Luther von 1517 ſogleich den Luther von 1519 und 1520 und 1530 mit hinein; den damaligen Zeitgenoſſen kam fürerſt nichts zu Ohren, als die Kunde von einer ſcholaſtiſchen Mönchsſtreitigkeit. Auch der Pabſt hat ja bekanntlich anfangs nichts weiter an der Sache geſehen.

Erſt im April 1518 ſchreibt Neſen an Zwingli aus Löwen, daß ein dortiger „Kameliter" Erdmann der Verbreitung der Schriften eines gewiſſen Mönchs Luther entgegenarbeite. Non sum is, fährt Neſen fort, qui Lutheri libros intelligam, ob quaestiones aliquot remotiores, nec me causae illius misceo. — Qualis

---

39) Wenn hier daneben auch der formelle oder negative Kanon der alleinigen Schriftautorität ſchon ſtark vortritt, ſo vergeſſen wir nicht, daß die Auslegung der Schlußreden erſt 1523 geſchrieben iſt!

sit Lutherius, nescio, nisi quod libri, quos hactenus edidit (die Theſen, Aſterisci und Reſolutionen) testantur, eum esse in literis theologicis, non tam veteribus quam recentioribus, peritissimum; praeterea ingenium arguunt sanum, et pectus multis variisque dotibus vere christianis instructum. Doch ſcheint Zwingli hiedurch aufmerkſam gemacht worden zu ſeyn, und ſeinen Freund Beatus Rhenanus [40]), damals zu Baſel, um nähere Nachrichten angegangen zu haben. Wenigſtens finden ſich in einem Briefe Rhenan's vom Dez. 1518 die abrupten Worte: De Lutherio nihildum comperti habemus [41]). Den 19ten März 1519 ſchickte dann Rhenan Zwingli den Brief Luther's an Adelmann, mit den Worten: Delectabit te virilis et constans hominis animus. Endlich den 7. Mai 1519 erhielt Zw. durch Rhenan auch die Leipziger Theſen, worin bekanntlich die Lehre von Ablaß, Buße, Fegfeuer, guten Werken und päbſtlicher Gewalt enthalten war. Das Fegfeuer ausgenommen, über welches uns keine frühere Aeußerung Zwingli's bekannt iſt, waren dies lauter Lehren, die in Zwingli ſelbſt ſich nachweislich ſchon entwickelt hatten. Es iſt alſo nicht recht einzuſehen, wie Göbel [42]) behaupten kann, Zwingli verdanke das materiale Prinzip erſt dem Einfluſſe der Schriften Luther's, da dieſer Einfluß durchaus ein unbedeutender war, und ſich von einer um das Jahr 1519 ſtattfindenden Epoche in Zwingli's Glauben und Denken nicht die leiſeſte Spur findet. Er hat zur Verbreitung der Schriften Luther's mitgewirkt, das iſt wahr; dem Commentur Conrad Faber zu Küßnacht hat eine Schrift Luther's, die Zwingli ihm mitgetheilt, (wahrſcheinlich jener Brief an Adelmann) in Feuer und Flammen geſetzt [43]); beſonders war es aber doch Rhenanus ſelbſt, der für die

---

40) Aus Schlettſtadt, ſtud. zu Paris.

41) Auch nach Schafhauſen kam die erſte Schrift Luthers erſt 1520. Der Benediktiner Erasmus Schmidt erhielt ſie. — (Vgl. Kirchhofer's Schafh. Annalen ad ann. 1520.)

42) S. 68 u. a. a. O.

43) Rhenan an Zw. den 7. Mai 1519.

Verbreitung der Schriften Luther's glühte, wie aus ſeinen Briefen hervorgeht. Bekannt und merkwürdig iſt der tiefe Eindruck, den Luther's Schriften auf den alten ehrwürdigen *Zaſius* in Freiburg i. B. machten. In einem Brief an Zwingli vom 13. Nov. 1519 preiſt er ſich ſelig, noch in ſeinem Alter das Wort von der Rechtfertigung durch Chriſtum gelernt zu haben. Auch an Luther's Lehre von der völligen Verderbtheit des Menſchen und der ſtrengen Prädeſtination fand Zaſius großen Gefallen; die Angriffe hingegen, welche Luther ſchon damals öffentlich und kühn, lange vor Zwingli, auf die päbſtliche Gewalt machte, ſchienen ihm wahrhaft gottesläſterlich. **Lutherus nonnulla tractat, papam de jure divino non esse universalem episcopum, quod quantum mihi displiceat, non satis proloqui possum.** Ja er beklagt es, daß ein ſo hochbegabter Mann wie Luther ſo habe „fallen" können. Zwingli dagegen freute ſich über Luther's Auftreten; er hatte ihn gegen Zaſius „einen zweiten Elias" genannt, womit dieſer ſehr unzufrieden war. Aber Zwingli ließ ſich nicht irre machen. **Lutherum**, ſchreibt er [44]), **verbis ejus, quem nosti, Eliam nuncupaveram. Zasius jubet tantisper temperare ab Eliae nomine, donec Romanum episcopum agnoscat universalem, quod quidem nunquam obtinebit. Nam *Christus semel pro peccatis nostris mortuus, jam amplius non moritur*, nec corporaliter i. e. visibiliter habitat nobiscum, ut novas leges sanciat; alioquin Christus non esset.** Wie tritt auch hier wieder das *materiale Prinzip* hervor! Darum gilt das Pabſtthum Zwingli für verwerflich, weil dadurch *die Lehre vom Tod Chriſti als der einmaligen Bezahlung für unſre Sünden* und von ſeinem *alleinigen Prieſterthum* alterirt, und dem von Chriſto gewieſenen Weg zur Seligkeit **novae leges** ſubſtituirt wurden. Wie zeigt ſich aber auch hier wieder die eigenthümlich zwingliniſche *Form* dieſes materialen Prinzips. Der

44) Zw. an Myk. Jan. 1520. — Nur mit Mühe ließ ſich Zaſius durch Zw. abhalten, gegen Luther zu ſchreiben. Vgl. Zw. an Myk. 2 Apr. 1520.

objektive faktiſche Tod Chriſti tritt als der göttliche Wille zur Seligkeit den, den Tod Chriſti umgehenden menſchlichen Satzungen entgegen. Wieder iſt es die objektive Seite des Dogma's, die Zwingli auffaßt.

Dabei müſſen wir ſogleich bei dieſer Gelegenheit bemerken, wie unwahr die Vorſtellung iſt, als ſey Zwingli in deſtruktiver Weiſe nur überall gleich zugefahren, beſtehendes niederzureißen [45]). Wenn durchaus einer von beiden raſcher geweſen ſeyn muß in der Deſtruktion, als der andre, ſo war es Luther. Schon 1516 iſt Zwingli von der Nichtigkeit der päbſtlichen Prärogative überzeugt, und erſt ſechs Jahre hernach wagt er es — und auch da ohne ſein Zuthun in einen Streit hineingezogen — der geiſtlichen Obrigkeit zum erſtenmale Widerſtand zu leiſten. Luther hat nicht ſobald (1519) über den Ungrund des römiſchen Primates innere Klarheit gewonnen, ſo wirft er auch vor Kaiſer und Reich in öffentlicher Disputation den Fehdehandſchuh hin; ſo ſcheut er ſich auch nicht, die päbſtliche Bulle zuſammt dem ganzen kanoniſchen Recht in's Feuer zu werfen. Die Fähigkeit, gewonnene Erkenntniſſe Jahre lang in ſich reifen zu laſſen, und mit unermüdlicher Geduld zu erwarten, bis der Herr Wege zum Handeln zeigen würde, und mittlerweile die Wahrheit in poſitiver Verkündigung rein innerlich wirken zu laſſen, iſt offenbar auf Zwingli's Seite größer. Daraus mag es ſich übrigens erklären, daß als nun endlich die Zeit der Umgeſtaltung äußerer kirchlicher Verhältniſſe gekommen war, dieſe Umgeſtaltung dann ſogleich mit einem Male nach allen Seiten hin als fertige, reife, allſeitig vollendete in's Werk geſetzt wurde, während in Sachſen erſt nach und nach viele einzelne Stöße nach einander am beſtehenden rüttelten, und ein plötzliches Umſtoßen einzelner Elemente mit dem zähen Feſthalten anderer keine rechte Harmonie bilden wollte.

Verfolgen wir indeſſen nach dieſem Excurs über Zwingli's Verhältniß zu Luther [46]) nun die Erfolge des erſteren in der Schweiz.

---

45) Göbel, S. 35 u. 37 u. 39.

46) Die anonyme Schrift, die Zw. gegen Luther's Bannung geſchrieben

Der Kreis ſeiner Freunde und Mitgenoſſen in ſeinem Werke erweiterte ſich. Hedio hatte ſchon an Pfingſten 1517 zu Einſideln eine ſo gewaltige Predigt von Zwingli gehört über den Gichtbrüchigen Luk. 5 (alſo die Sündenvergebung), daß er nun nach dritthalb Jahren keine Ruhe fand, bis er Zwingli's Bekanntſchaft und Freundſchaft erlangt hatte [47]. Ein Bettelmönch von Avignon, der zwar ſchon in Genf in gutem Sinn gewirkt hatte, doch noch gerade über den Mittelpunkt alles Glaubens, die Verſöhnungslehre, ſehr im Dunkeln, und ein eifriger Vertheidiger des Verdienſtes der Heiligen war, kam auf einem Eſel nach Zürich geritten, und hielt im Frauenmünſter Predigten; einſt fiel ihm Zwingli mit den Worten: Frater, erras! in die Rede; es kam zu einer Disputation auf der Chorherrn, und Lambert wurde völlig für die Reformation gewonnen [48]. In Baſel hielt es Leuthard mit Zwingli, in Conſtanz Thomas und Andreas Blaurer und Sebaſtian Hofmeiſter [49], in Bern der ſchüchterne Berchtold Haller, in Luzern Kilchmeier und Mykonius, in Baden Stählin, in St. Gallen Benedikt Burgauer, in Zürich ſelbſt vor andern Ceporin und Johann Stumpf. Auch der Jugendfreund Leo Judä kam nun nach Zürich. Mehr und mehr, wie wir aus dem immer ausgebreiteteren Briefwechſel erſehen, ward Zwingli als der *Mittelpunkt* der Reformation nicht in der Schweiz allein, ſondern auch in ganz Schwaben betrachtet. Bis von Crailsheim her wandte ſich Pfarrer Weiß an Zwingli in eifriger Correspondenz, ebenſo Froſch von Augsburg, Sertorius von Memmingen, Annemund Coctus und Peter Sebiville von Grenoble, Papilio und du Blet von Lyon. Mehr und mehr aber erwachte nun auch die römiſche Curie und mit ihr die Verfolgung. Beſonders viel hatte Mykonius in Lu-

---

haben ſoll (Opp. III, pag. 2 ff.) übergehen wir abſichtlich, weil ſie nicht von Zw. ſondern von Erasmus iſt, wie Gieſeler erwieſen hat.

47) Hedio an Zw. den 6. Nov. 1519.

48) Er kam 1523 nach Wittenberg, 1526 wurde er Prof. in Marburg und der Reformator von Heſſen.

49) Geb. zu Schafhauſen 1476, Minorit, ſpäter Lektor zu Zürich.

zern zu leiden [50]). Si unquam imminebat periculum, ſchrieb damals Hedio, jam imminet. Zwingli, damals von einem ſchweren Peſtanfall noch nicht geneſen, ward ſelber die Peſt der Schweiz genannt [51]). Non convenit fatuo huic mundo cum evangelio, ſchrieb er dem treuen Freund in Luzern, non possunt tacere daemones praesente Christo, et siquidem obmutescere jubentur, tamen quem possident discerpunt; tortuosus est serpens, cui sunt cum femina, i. e. ecclesia, odia internecina. Dem Mykonius verbot man, Luther's Schriften mit ſeinen Schülern zu leſen; der Biſchoff von Baſel verbot in ſeiner ganzen Diözeſe Luther's Namen nur zu nennen; dazu ſtand die Reformation in der Schweiz nicht, wie in Sachſen, unter fürſtlichem Schutz. Die guten Zeiten, wo dem „Humanismus" alles erlaubt galt, waren vorüber; es war jetzt vom „Lutheranismus" die Rede, und mehr und mehr gelang es, die Bevölkerungen zu fanatiſiren. Wilhelm Reublin, geb. zu Rothenburg, Pfarrer zu St. Alban in Baſel, wurde entſetzt und fortgejagt. Kilchmeier in Luzern, der gegen den Cölibat geſprochen, ward vor Gericht geſchleppt, als ein Mönch eine Nonne ſchändete, als ob dies nicht vielmehr ein Beweis für ihn geweſen wäre! Makrin in Solothurn hatte vom allgemeinen Prieſterthum geredet; auch ihm ward der Proceß gemacht. Urban Weiß in Fißlibach ward in's Gefängniß geworfen, Pfarrer Zwick in Reutlingen zur Unterſuchung gezogen, gegen Kilchmeier in Luzern entſtand ein Tumult; der greiſe Galſter in Luzern, der förmlich von der römiſchen Kirche ſich losgeſagt, ward hingerichtet [52]); Zwingli erwartete täglich eine Bannbulle [53]). Im Auguſt 1522 ward auch Mykonius verjagt. Da ſchrieb ihm Zwingli die herrlichen Worte: Quum Christum videam rudentes firmare, antennam dirigere, velum tendere, quid

50) Myk. an Zw. den 28. Dez. 1519.

51) Zw. an Myk. den 31. Dez 1519. Hedio an Zw. den 8. Dez.

52) Kirchh. ſchafh. Ann. ad ann. 1521.

53) Zw. an Myk. (Opp. t. VII, pag. 142 ff.)

multa! ventis imperare: iners fuero, si stationem deserens perirem. Totum me illi permittam; regat, vehat, festinet, maneat, acceleret, moretur, mergat! nihil indignabimur.

Wer jene Ruhe, mit welcher Zwingli bei mehr und mehr gereifter innerer Erkenntniß das äußere Handeln und die Conflikte mit der Hierarchie Jahre lang vermieden hatte, aus Mangel an Muth erklären wollte, der würde ſich irren. Als er gefahrlos hätte handeln können, beſchränkte er ſich ruhig auf die Kraft der poſitiven Lehre; jetzt, wo Handeln Gefahr bringt, wo Freiheit und Leben auf dem Spiele ſteht, wo der Haß gegen ihn ſchon gewappnet daſteht, jetzt wagt er's, und tritt auf, „non meis nervis nixus, sed petra Christi, in quo omnia possum", wie er an Oecolampad ſchreibt. Der Zürcher Rath hatte das Verbot lutheriſcher Lehre in die mildere Form gebracht „es ſolle nichts anderes, denn Gottes Wort gelehrt werden" (verſtehe: nicht Luther's Wort.) Es war dies eine milde, Zwingli günſtige Faſſung, aber noch lange kein Reformationsedikt, wofür man es fälſchlich genommen, da es doch vielmehr dem urſprünglichen Sinn nach die Reformation zu unterdrücken beſtimmt war. Die Gegenpartei Zwingli's war aber auch in Zürich ſelbſt ſtark genug. Ruchat erzählt [54]) von einem meuchelmörderiſchen Verſuch, den zwei Mönche eines Abends auf Zwingli's Perſon machten. Jedenfalls ſtanden ſich die Parteien mit großer Erbitterung gegenüber. Es war jene Zeit, wo Erasmus feige die Reformation desavouirte [55]). Unſerm Reformator wurde vom Generalvikar Fa-

---

54) Theil 1, S. 140—160.

55) Schon 1518 bewundert Neſen lonitatem Erasmi (Br. an Zw. Apr. 1518), sed ille, fährt er noch in beſter Meinung fort, ut est pure christianus, abhorret ab omni dissidio. Aber es war nicht reine Chriſtenliebe ſondern reine Fleiſchesbequemlichkeit, die ihn wünſchen ließ, es mit niemanden zu verderben. Er ſah, daß es im Streite Luther's gegen Rom nicht ohne Gefahr abgehen werde, daher vermied er den Schein, mit Luther gemeine Sache zu haben. Als ihn Hutten 1519 aufforderte, ehrlich zu Luther zu ſtehen, antwortete er ausweichend und ab-

der eine Falle gelegt; er kündigte ihm an, er werde ihm Schriften von Luther und Karlſtadt ſchicken, um ſein Urtheil darüber zu vernehmen. Aber Zwingli gab ihm eine ſolche Antwort, daß er den feinen Plan aufgab [56]). Bald bot ſich von anderer Seite her ein Anlaß zum offenen Conflikt. Zwingli war in ſeinen Predigten über laufende Evangelientexte von ſelbſt darauf geführt worden, über Menſchenſatzungen zu reden, und war dieſer Gelegenheit nicht aus dem

---

lehnend (vgl. Ad. Müller, Leben des Erasmus, S. 283). In Löwen verleugnete er Luther's Sache ganz. Im Jahre 1521 kam er nach Baſel, und ſprach in einem Gratulationsſchreiben an Hadrian VI. unaufgefordert ſeinen Abſcheu gegen Luther aus; Hadrian traute ihm aber dennoch nicht (Müller, S. 305); excusatio non petita est accusatio! Als ihn 1522 die Papiſten aufhetzten, mit Luther eine Lanze zu brechen, wollten Zwingli und ſeine Freunde ſo etwas nicht für möglich halten. Soweit glaubten ſie ihn noch nicht gekommen. (Myk. an Zw. März 1522; Zw. an Rhenan 25. März ejusd.) Vergeblich ſuchte Rhenan, auf Zwingli's feuriges Erſuchen den alten Herrn abzuhalten. Dieſer zog ſich nur um ſo berechnender von Zwingli's Freunden, ſelbſt von Glarean, zurück (Glar. an Zw. den 29. Juli 1522) und dem erſteren gab er die weiſe Lehre: tu pugna non modo fortiter, sed etiam prudenter. (Br. vom 3. Sept. 1522). Sich ſelbſt aber zeichnete er mit dem merkwürdigen Wort: Ego mundi civis esse cupio, concivis omnium. Das folgende Jahr wollte er ſogar einen Ruf nach Rom annehmen; Körperſchwäche hinderte ihn, der Charakterſchwäche zu folgen. Als Hutten nach Baſel kam, geſtattete er ihm nicht einmal einen Beſuch. Zwingli verſchaffte dem Erkrankten, der ein ſo ritterlicher Kämpe für Geiſtesfreiheit geweſen, auf der Ufnau im Zürichſee ein Aſyl und ein ruhiges Grab. Mit Erasmus aber hat jener Glarean Aehnlichkeit. Auch er, und zwar aus Eitelkeit, fiel völlig ab von der Reformation. Von Kaiſer Max als Dichter gekrönt, empfing er fremde Beſucher im Prunkſaal auf einem Throne, den Lorbeer auf dem Haupt, und ließ ſich ſchweigend beſchauen. Einem ſolchen Charakter fehlte der Preiß nicht, um den er feil war.

56) Zw. an Myk. 16. Febr. 1520.

Wege gegangen. Er ſprach unter andern auch von den Faſtengeboten als einer judaiſtiſchen Menſchenſatzung, die der chriſtlichen Freiheit vom Geſetz widerſtreite, fügte jedoch ausdrücklich hinzu, daß keinem Einzelnen das Recht zuſtehe, ſich eigenmächtig von der kirchlichen Ordnung zu dispenſiren. Als ſich drei Zürcher Bürger dieſe Dispenſation dennoch beikommen ließen, ergriffen Zwingli's Feinde den erwünſchten Anlaß, und verklagten Zwingli als den Urheber beim Rathe. Schnell kam der Suffragan Melchior nebſt anderen Kirchenherren von Conſtanz herüber, verſammelte das Kapitel und den Rath, und erhob Klage gegen Zwingli. Dies war der Anfang des Faſtenſtreites. Den 7. April 1522 traf die Coſtnitzer Geſandtſchaft ein, und blieb bis zum neunten [57]). Zwingli erfuhr vom Zweck derſelben anfangs gar nichts, ahnte ihn aber. Den 8. Apr. ward das Kapitel verſammelt, und in einer heftigen Rede Zwingli zwar nicht mit Namen genannt, aber doch deutlich genug bezeichnet und angeklagt. Er antwortete, was die Eile eingab. Sogleich ward auch der kleine und Tags darauf der große Rath verſammelt; den drei Stadtgeiſtlichen aber die begehrte Zulaſſung vom kleinen Rathe verweigert. Ibi, ſagt Zwingli, ego quiescere et suspiriis rem agere coepi apud eum, qui audit gemitum compeditorum, ne veritatem desereret, ac evangelium suum, quod per nos praedicari voluisset, defenderet. Verſammlungen der bewegten Bürger am 9. Apr. hatten endlich die Zulaſſung Zwingli's vor den großen Rath zur Folge. Er trat mit ſeinen Collegen Engelhardt und Roſcellus ein.

Da hat Zwingli dem Suffragan auf eine lange bitterſüße Rede die Antwort gegeben: „Schon 16 Jahre bin ich Pfarrer, und noch „kein einziges Mal hat das Domkapitel zu Conſtanz eine Geſandt„ſchaft geſchickt, um zu ſehen, wie es mit der Sache des Evange„liums und mit der Gottesfurcht und mit dem Glauben ſtehe. Jetzt „aber, da eine Kleinigkeit in der äußern Ordnung nicht einmal ſo

57) Einen ausführlichen Bericht giebt Zw. im Brief an Fabricius (Opp. t. III, pag. 8 sqq.)

„viel verletzt iſt, als ſie gerne haben möchten, erfüllen ſie die Welt „mit Klagen, und ſchreien, Zürich ſey von der Gemeinſchaft der „Gläubigen abgefallen.“ Die Beſchuldigung, daß es zu Zürich unruhig und aufrühriſch zugehe, wies er als völlig falſch zurück; kein Ort in der Welt ſey ruhiger; dann ging er aber in die Offenſive über, und bezeugte laut und ſtark, daß Chriſtus uns frei gemacht habe vom Geſetz, und daß der Fleiſchgenuß nirgends in der Schrift verboten ſey; was zum Mund ausgehe, mache den Menſchen unrein. Er wolle nicht (ſo ſchloß er) daß man das Faſten verbiete, ſondern daß man das Eſſen erlaube.

Hier iſt von Geſetzlichkeit wenig zu ſpüren. Er will nicht abgethan wiſſen alles, was nicht in der Schrift ausdrücklich geboten ſey. Er will nur freigegeben wiſſen, was nicht ausdrücklich verboten iſt.

Die Geſandtſchaft zog ab. Zwingli fuhr kühner fort. Den 16. Apr. gab er ſeine Predigt vom Erkieſen und Freiheit der Speiſen heraus. Sie beſtätigt uns, was wir ſo eben beobachtet haben. „Paulus ſpricht“ ſagt er, „alle ding ſind üwer . . . „hie ſichſt du klarlich alle ding under den menſchen oder zü dienſt „dem menſchen, nit zü einer bſchwerd dem menſchen verordnet „ſyn [58]). — Darum habend wir nit empfangen den geiſt diſer welt, „ſunder den geiſt der us gott iſt, daß wir erkennend, wie groſſe „ding uns von gott geben ſyend. Es erkennend leider jr fryheit „wenig. Urſach: die falſchen propheten machends jnen nit kund, fürend ſy vil lieber wie ein gehemmte ſuw [Sau] am ſtrick, und „möchtend aber wir armen ſünder dheinen weg ee in die liebe gottes gefürt werden, denn ſo wir geleert wurdind den geiſt gottes „in uns zü berüfen, daß wir erkenntind die groſſen ding, die uns „von gott geben ſind.“ „Nun habend die Juden und Heiden treffenlich allweg dem büchſtaben der geſatz angehanget, der aber treffenlich „beſchwert, ja tödet, als Paulus ſpricht, und das nit nun [nur] im „alten teſtament, ſunder in dem nüwen beſchwert er ouch noch hüt

58) Die Anwendung des acc. c. inf. im Deutſchen iſt Zwingli ſehr geläufig.

„zum tag. Iſt das nit ein ſchwer wort Matth. V, 22: Aber ich „ſag üch das, welcher zornig wirt u. ſ. w. Und darum hat es „Chriſtus geben, daß wir daran unſern breſten [Krankheit] „erlernetind, und demnach allein zü jm fluhend, der un„ſren breſten barmherziglich begnadete, als er rüft Matth. „XI, 28: Kummend zü mir alle, die arbeitend oder beladen und be„ſchwert ſind, und ich will üch rüw [Ruhe] geben. Der aber diſen „ringen [kurzen, graden] weg zü der gnad gottes durch Chriſtum nit „weiß oder wüſſen will, der undernimmt ſich mit ſinen eignen kräften „das gſatz zü erfüllen, der ſicht ouch allein den büchſtaben an, und „will den gewaltiglich erfüllen, und ſchrybt jm ſelbs für diſe und „andre käſtigung [Kaſteiung] und abbruch des zytes, ſtätten und and„rer umſtänden, und nach dem allem erfüllet er dennoch das „gſatz nit, ſunder je meer er ſich ſelbs ſchätzt das gſatz erfüllt ha„ben, je minder ers erfüllt hat; dann in dem ſinen flyß wirt er nun „in jm ſelbs hoffärtig u. ſ. w. — Us dem allem vernimmſt du, die „blöden [bloßen] element nüt anders ſyn, weder ein menſchlichen „rat und anſchlag der ſeligheit, da der menſch eintweders ver„meint das gſatz nach dem buchſtaben ſich wellen und mögen halten, „oder aber fürſchrybt jm ſelbs etliche werk zü thun, die aber gott nit „geboten ſunder fry gelaſſen hat, und will demnach für gwüß „halten, daß ſin erfunden werk ſye jm ein ſtür [Steuer] zü der ſe„ligheit u. ſ. w." — „Summa, daß ichs kurz mach, willt du gern „faſten, thü es; willt du gern das fleiſch nit eſſen, iß es nit, laß „mir aber daby den Chriſtenmenſchen fry." Und ſpäter ſagt er: „Sy habend mich verlaſſen (Jer. 2, 3) den brunnen des leben„digen waſſers, und haben jnen ſelbs graben zerbrochen ſöd [Ciſter„nen] die waſſer nit halten mögend. — Sich, das ſind die böſen „falſchen zerbrochnen ſöd, die nun von den menſchen ergraben „und ufgworfen ſind, nit recht natürlich brunnen." — „Sind wir „aber mit Chriſto geſtorben den elementen, das iſt, wie Chriſtus „mit ſinem tod uns fry gemacht hat von allen ſünden und „beſchwerden: alſo ſind wir ouch im touf, das iſt im glouben, „von allen Jüdiſchen oder menſchlich erdachten ceremonien und er„kiesten werken erlöst, die er elementa nennet. So wir nun den

„elementen geſtorben ſind, warum beſchwerend wir uns mit erdichten „menſchlichen ſatzungen? glych als ob gott nit gnüg beſinnet noch „bedacht, uns nit gnügſame leer und weg zü der ſeligkeit anzeigt „hab?"

Dieſe Stellen geben uns einen Begriff von der vielberufenen „Geſetzlichkeit" Zwingli's, der, „wie ſein Lehrer Erasmus das Chriſtenthum für das beſte Moralſyſtem, für das vollkommene Geſetz hielt" (!!) Allerdings, wenn das Geſetzlichkeit heißt, daß das Chriſtenthum als der Wille Gottes zur Seligkeit den menſchlichen Seligkeitsanweiſungen entgegengeſtellt, oder als „Lehr Chriſti" von der Menſchenſatzung unterſchieden wird — dann war Zwingli, dann waren freilich auch Paulus und Chriſtus ſelbſt „geſetzlich." Man darf ja nur aus Zwingli's Schriften ein paar Wörter herausreißen ohne Zuſammenhang, und ſo kann man beweiſen was man will! — Wenn man aber näher zuſieht, welches denn nach Zwingli jene „Lehr Chriſti" jener „Wille Gottes" ſey, ſo wird man finden, es iſt der Rathſchluß, daß wir allein durch den Tod Chriſti und ohne Zuthun guter Werke vor Gott gerecht werden; es iſt die Lehre, daß wir durch den Tod Chriſti frei ſind von allem und jedem Geſetz des Buchſtabens und allein unterworfen dem Geſetz des Geiſtes. In dieſer Freiheit ſchließt er nicht alles aus, was Gott nicht geboten, ſondern erlaubt alles, was Gott nicht verboten. Und ſo agirt er hier ſo wenig, als anderswo, mit losgeriſſenen Schriftſtellen als formellen Schriftautoritäten; er geht hier wie immer auf das materiale Prinzip zurück. Und dies erſcheint hier wie immer in jener Zwingli eignen, von Luther verſchiednen, objektiven Form.

Merkwürdig iſt noch, wie er hiebei fern iſt von allem revolutionären, eigenmächtigen Weſen. „Zum andern" ſagt er, „ſind wol „anzeſehen die wort Pauli Röm. 14, da er ſpricht: Den, der im „glouben blöd iſt, den berichtend, nit zü meererem kyb [Streit] und „zwyfel. Sichſt, den blöden ſoll man nit blöd laſſen blyben; ſunder „der wahrheit berichten . . . darum ich wol möchte lyden, daß die, ſo „die feſteren und ſtärkeren im glouben geſchätzt werdend, die Chriſtenmenſchen ouch unterſtündind ſtark ze machen im glouben." „Aber"

ſagt er dann in der 4ten der angehängten Theſen, „ſo der bruch [Ge=
„brauch] der fryheit dinen nächſten böſeret, ſollt du jn nit verüblen
„noch verböſeren on urſach. Sunder (Theſ. 5) du ſollt jn fründlich
„berichten des gloubens, wie jm alle ding zimmend ze eſſen und fry
„ſyend. Röm. 15, 1. — Und gebruch dich diner fryheit, ja wenn
„das on offen unrüw geſchehen mag, wie Paulus Titum nit
„hat laſſen beſchnyden Gal. 2, 3. So es aber offen ufrür
„bringen mag, gebruch dich jr nit, wie Paulus Timotheum
„hat laſſen beſchnyden. Akt. 16, 3."

Kehren wir nun zu dem weiteren Verlaufe des Faſtenſtreites zurück. Den 2. Mai erſchien ein Hirtenbrief des Coſtnitzer Biſchoffs, die Diözeſe mahnend zur Treue gegen die Kirche, den 24ten ein heftiges Schreiben an das Zürcher Kapitel, mahnend zur „Ausſtoßung des räudigen Schafes", den 25ten ein ſanftes Schreiben an den kleinen Rath, mahnend, jegliches Skandalum zu vermeiden, was ja doch auch in den Evv. und vom Apoſtel Paulus geboten ſey. Man ſieht, der Biſchoff wußte zu rechter Zeit die Stichwörter der Reformation zu adoptiren. Am gefährlichſten für Zwingli war natürlich das zweite dieſer Schreiben; ſeine Lage war zwar nicht entfernt ſo großartig, wie die Lage Luther's vor dem verſammelten Reich; aber ſie war mindeſtens ebenſo gefährlich. Kein Fürſt ſtand zu ſeiner Seite. Es hing alles von einem Augenblick ab; es kam darauf an, ob die Kapitularen ſich würden einſchüchtern laſſen, oder richtiger, ob ſie Muth haben würden, dem Biſchoff offen ſich zu widerſetzen. Fehlte dieſer Muth, wankte das Kapitel einen Augenblick, ſo war Zwingli unrettbar verloren.

Dieſer ſtand ruhig und unerſchrocken in der Mitte ſeiner Collegen, und bewies in dieſem Augenblicke die Geiſtesgegenwart, die nur der wahre Muth einzuflößen vermag. Anſtatt dem Streiche, der auf ihn gezückt war, auszuweichen, ging er demſelben entgegen; ſein Name war im Briefe nicht genannt; er ſelber trat vor und ſprach: „Ich ſehe, daß kein andrer, als ich, gemeint iſt." Indem er ſo den verkappten Streich auffing, bereitete er ſich aber die Möglichkeit der Gegenwehr. Er verlangte Friſt zur Vertheidigung. Dieſe konnte

ihm, da er ſelber die Anklage zu einer perſönlichen gemacht, nicht verweigert werden. Und nun hatte er gewonnen.

Auch dem Kapitel wuchs nun der Muth. Während Zwingli an ſeiner Vertheidigungsſchrift arbeitete, gaben mittlerweile den 2. Juli zehn Geiſtliche mit ihm [59]) eine von ihm verfaßte Supplik um Abſchaffung des Cölibates beim Biſchoff ein, worin abermals vom materialen Prinzip ausgegangen wird [60]); und den 13. Juli gab Zwingli „ein fründlich bitt und ermanung" [61]) an die Obrigkeiten der Eidgenoſſenſchaft ein, und auch hier geht er von dem Mittelpunkte, der Verſöhnung, aus. Erſt geht er nämlich Chriſti Leben und Leiden durch: dann fährt er fort: „Wie nun ee gemeldt,

---

59) Trachſel, Chalybäus, Steiner, Leo Judä, Fabricius, Stumpf, Kilchmeyer, Piſtor, Megander und Faber. — Siehe dieſe Supplik Opp. t. III, pag. 16 sqq.

60) Der Biſchoff ſolle ſich nicht auf Seite derer ſchlagen, die das Licht unter den Scheffel ſtellten, ſondern auf Seite derer, „qui hoc unum in „votis habent, ut universa christianorum multitudo ad caput „suum, quod Christus est, coalescat." (Wieder wird von der objektiven Seite, der Gemeinde, der Kirche, ausgegangen, nicht von der ſubjektiven innern Erfahrung des Einzelnen, und von dort aus zu Chriſto, und zwar zunächſt zur Perſon Chriſti, aufgeſtiegen.) „Das Heil", heißt es ſodann näher, „könne man nirgends „anders herholen, als aus dem Brunnen." Wer iſt nun dieſer? Etwa die Bibel im Gegenſatz zur Tradition? Weit gefehlt! „Fons „autem, qui alius est, quam Christus ipse, qui nos ultro ad „se invitat, dicens: Si quis sitit etc., cupiens, ut de plenitudine „ejus omnes accipiamus, nos qui rerum omnium sumus inopes; de- „est enim aurum, deest argentum, quod ei placeat." Dann heißt es auch: unſer Leben und Thun ſey weit ab evangelii norma entfernt; darum könne uns nichts ſelig machen, als die fides (einer der ſeltneren Fälle, wo vom ſubj. Glauben die Rede iſt.) Von da wird auf die chriſtliche Freiheit übergegangen, und um Aufhebung des dieſe Freiheit hemmenden Cölibates gebeten.

61) Opp. t. I, S. 30 ff.

„iſt die gnad gottes nit rycher ufgethon, dann durch den herren Je=
„ſum Chriſtum unſeren erlöſer, und das darum, daß wir von dero
„ſiner überflüſſigheit allſammen nemind, Joh. 1, 16, die ſo groß iſt,
„daß ſy alle menſchen, die jetz gſyn ſind, die jetz ſind, und immer
„werdend, rych in gott, unſchuldig und ſelig machet. Hebr. 10.
„Dann kein andrer nam iſt under der ſunnen u. ſ. w. (Akt. 4, 12)
„denn in dem namen Jeſu Chriſti; da man aber nit allein die ſilben
„oder büchſtaben des worts Jeſu verſton ſoll, ſunder ſelig werden in
„ſiner kraft, in ſiner gnad, us ſinem lyden, alſo daß man den na=
„men Jeſu verſtande alles ſin wäſen und handel, in weliches wir
„vertruwende und gloubende ſelig werdend." (Allmählich ent=
wickelt ſich aus der objektiven Seite der Verſöhnungslehre auch die
ſubjektive von ſelbſt hinzu.) „Sich, ob das ein güte Botſchaft ſye
„oder nit, daß ſich gott ſiner gnaden uns ſo barmherziglich entboten
„hat on allen unſeren verdienſt; ja do wir von natur kinder des
„zorns warend, Eph. 2, 3. Obglych wir alle menſchen, hat er die
„ryche [Reichthum] ſiner gnaden und liebe, mit dero er uns hat lieb
„gehabt, über uns erzeigt, und wie wol wir in ſünden tod warend,
„hat er uns lebendig gemacht durch den tod Chriſti, widrum ufer=
„weckt, und den himmel ze beſitzen verordnet in Chriſto Jeſu, damit
„er den künftigen Menſchen offnete die überflieſſenden ryche ſiner
„gnaden, die er ſo ſanftmütiglich über uns hat laſſen gon durch Chri=
„ſtum Jeſum. Gnädiglich und vergebens ſind wir gſund gemacht
„oder behalten durch das vertruwen und glouben (verſtand daß gott
„ſölichs mit uns gnädiglich gewürket habe) und das nit us uns; es
„iſt ein gab gottes: nit us unſeren werken, damit ſich nieman rümen
„könnt. — — Sehend hie den ſchönen ſinn us dem heiligen Paulo,
„vergryfende allen handel gottes mit uns armen ſünderen, verhandlet
„durch ſinen einigen ſun unſeren herren und erlöſer Jeſum Chriſtum.
„Das alles nüt anders iſt, dann das Evangelium, das iſt die güte
„botſchaft und verkündung der gnaden gottes, dero wir alle noth=
„dürftig ſind" 62). „Diſe ding" ſagt er gleich nachher, „alſo nach

62) Dies iſt wahrſcheinlich eine der Stellen, aus denen Göbel (S. 71) geſchloſſen hat, daß Zwingli durch eine „Verſtandesoperation" Refor=

„der kürze anzeigt, geben uns ein kleine geſtalt des Evangeliums, „weliche aber klarlicher und vollkummner in den brunnen erfunden „wirt, weder in den bützen oder lachen. Die brunnen ſind die wort „und that Chriſti Jeſu durch die Evangeliſten Matthäum, Jo= „annem, Lucam und Marcum zum teil beſchriben, ſo vil einem jeden „menſchen zur ſeligheit not iſt." Hier erwähnt er zum erſtenmal und nur ganz nebenbei einige bibliſche Bücher, ſofern in ihnen „die wort und that Chriſti" beſchrieben ſind, noch nicht die Bibel als ſolche, geſchweige denn daß er das Prinzip der alleinigen Bibelautorität im Gegenſatze zur Tradition ſchon klar ausſpräche. — Nachher kömmt er auf die Tagsangelegenheit, das Faſten und den Cölibat, zu ſprechen.

Dieſe Schrift hatte bei der Regierung keinen ſichtlichen Erfolg, alſo den beſten, den ſie haben konnte. Der Status quo wurde erhalten. Der Biſchoff erließ den 10. Aug. ein neues heftiges Schrei=

---

mator wurde (!) Oder vielleicht gründet ſich dieſe Behauptung auf jene herrliche Stelle in der, 1522 gehaltenen Predigt von der ewig reinen gottsgebärerinn Maria. Hier leſen wir: „Wenn wir nu alle menſchen betrachtend, finden wir je, daß keiner „überall ſo grecht iſt in der ganzen menge, der nun [nur] für ſich „ſelbs gnüg möchte der gerechtigkeit gottes thün, dann wir ſind all „lugenhaftig. Pſ. 116, 11, und iſt nit einer, der das güt thüge. „Pſ. 14, 3. Röm. 3, 23. So wir all nun den breſten und maſen „an uns habend, mögend wir je gott nit gnüg thün, denn wir ſind all „ſelb ſchuldner, ſächer [rei] und ſtrafwürdig. Darum hatt gott us der „tiefe ſiner wysheit angeſehen unſer elend und breſten zü erſetzen; und „ſo er under uns keinen fand, der ſiner grechtigkeit möchte für ſich „und andre gnüg thün, hat er ſinen ſun ein hoſtien und bezalung für „unſer ſünd verordnet, daß er in dem, als er ein warer menſch und „unſer brüder iſt, unſer gerechtigkeit, unſer gnädigung in die ewigkeit „vor gott für uns ſye; darum daß er gerecht und unſchuldig all unſer „ſchuld hat an ſich genommen und die vor gott gebeßret und gebüßet. „Sich, das iſt ein gnädiger handel gottes, ein fründ= „liche fröliche botſchaft, ein gwüſſe ſichrung der troſt= „loſen ſeel, daß die funden hat den, durch den ſy gott verſünt „würde, durch den ſy allweg ein zügang zü gott hätte u. ſ. w."

ben, aber das Kapitel, immer muthiger, faßte am 15ten den einhelligen Beſchluß, nichts anderes zu lehren, als Gottes Wort. Nun mußte nämlich der Natur der Sache nach das Bedürfniß erwachen, einen formellen Ausdruck zu finden für den Unterſchied zwiſchen päbſtlicher und reformatoriſcher Lehre. Luther's Schriften waren nicht unbekannt; ſeit drei Jahren hatte bei ihm ſich aus dem poſitiven materialen Prinzip der Rechtfertigungslehre der negative formelle Kanon der ausſchließlichen Schriftautorität entwickelt; „Gottes Wort" hieß die Loſung in Sachſen; was Wunder, daß man endlich auch in der Schweiz darauf kam, die Totalität der neuen Predigtweiſe ihrer formellen Seite nach als Predigt des „Wortes Gottes" hin und wieder zu bezeichnen.

Jetzt alſo, nachdem vier Jahre lang vom materiellen Prinzip aus Zwingli's Predigt und Erkenntniß vorgeſchritten war, jetzt endlich fängt man an, den formellen Schriftkanon mit hinzuzunehmen. Im Archeteles [63]), der Vertheidigungsſchrift Zwingli's, die nun erſchien, und eine weitläufigere Ausführung aller bisherigen Lehrſätze enthält, findet ſich zum erſtenmale die Bibel als ſolche, als ein Buch göttlicher Autorität, erwähnt, wie wohl auch hier wieder in engſter Verbindung mit dem materiellen Prinzip. Der Weg zur *Seligkeit* ſey nur zu finden in iis scriptis, quae sunt Spiritu Dei dictante prodita. Dies iſt die erſte und älteſte Stelle aus Zwingli, welche Göbel [64]) zum Beweiſe für den Satz anführt, daß „Zwingli durch nichts anderes zu dem poſitiven Schriftprinzip ge„kommen ſey, als durch eine Operation ſeines erleuchteten Verſtan„des" — ! Mit dem Archeteles als der „erſten (sic!) öffentlichen „Vertheidigungsſchrift Zwingli's" hat Göbel ſeine Studien dieſer Perſönlichkeit begonnen. Seine Predigt über die Freiheit der Speiſen, ſeine freundliche Bitt und Ermahnung, ſeine „Predigt von der gwüſſe und klarheit des worts Gottes" und die „von der reinen

63) Opp. t. III, pag. 36 sqq.

64) S. 79, vgl. S. 71.

gottsgebärerin Maria" [65]) kennt er nicht; was vor 1522 fällt, exiſtirt nicht für ihn! So läßt ſich freilich beweiſen, daß Zwingli von

65) Dieſe beiden Predigten (Opp. t. I, S. 52 ff. u. 83 ff.) ſind im Laufe des Sommers 1522 gehalten, und im Anfang September bereits gedruckt. In der zweiten leſen wir gleich Eingangs die herrlichen Worte, die wir bereits Anm. 62 mitgetheilt haben. Noch merkwürdiger iſt die erſte. Man erwartet etwa, hier werde einmal recht ex profeſſo von der h. Schrift und ihrer Autorität die Rede ſeyn. Man irrt ſich. Er geht aus vom Gegenſatz zwiſchen dem alten und neuen Menſchen (S. 55), und zeigt, daß „die begird nach ſeligkeit" die uns „von natur inligt" nur durch das Anziehen des neuen Menſchen geſtillt werden könne, der nach Gottes Bild erſchaffen ſey. „Iſt die bildnuß din, ſo biſt du ein bildnuß din ſelbs. „Iſt ſy dann von gott, wie gedarfſt du „ſy dann din eigen nennen? Sehend, wie gar wir nüt ſyend, und „vor dem fleiſch ſo nüt mögend. Darum ſchryt der heilig Paulus nach „den vorigen worten, mit denen er ſich klagt von der ſünd gefangen „gefürt werden: O ich unſeliger menſch, wer wirt mich erlöſen von „dem lychnam des tods? Meint, die gefängnuß des innern menſchen „einen tod ſyn. Und glych friſtet er ſich widerum alſo: Ich ſag gott „dank durch Jeſum Chriſtum u. ſ. w." Den innern Menſchen nun, fährt er fort, erleuchtet und ernährt kein Wort und Brod, als das Wort Gottes (S. 62.) Was iſt nun das Wort Gottes? Zwingli geht 1 Moſ. 1, 3; 3, 16 u. ſ. w. durch, kurz die einzelnen Worte der Heilsverkündigung. Dann zeigt er (S. 68 ff. beſonders S. 70) wie alle dieſe Worte Gottes ihre Vollendung und ihren Abſchluß finden in Chriſto, der nach Joh. 1, 9 „die klarheit ſelbs" war. In ihm ſey das Wort erfüllt: Sie werden alle von Gott gelehret werden. Chriſtus ſey das „Wort Gottes" im vollen Sinne. „So mögend wir je „in ſinem Wort nit irren (S. 74) wir mögend nit abgon, nit gefälſcht, „nit getödet noch ermürdet werden in ſinem wort. Meinſt du nit „jetz, die ſeel wirt geſichret (hör die ſicherheit des worts gotstes) ſy wirt bericht und erlüchtet (hör die klarheit) daß ſy verſtat: all jr heil, all jr grechtigkeit oder frommwerden in Chriſto Jeſu verſchloſſen ſyn." — So alſo ſteht es mit dem durch Verſtandesoperation gewonnenen formellen Prinzip!! So

ſich aus nur ein formelles Schriftprinzip gehabt und das materiale Glaubensprinzip erſt von Luther her empfangen habe! Die Sache ſteht gerade umgekehrt. Wenn Zwingli eines der beiden Prinzipien erſt nachträglich und von Deutſchland herüber empfangen hat, ſo iſt es das formelle Schriftprinzip geweſen. Sein Glaubensprinzip — das hat ſich uns zur Genüge gezeigt — war ihm urſprünglich, und, was das merkwürdigſte, dies Glaubensprinzip hat bei ihm von allem Anfang an und bis an's Ende eine ſelbſtändige, eine andere Form, als bei Luther; eine Form, die ſich direkt theils von Zwingli's auf die hiſtoriſchen Zuſtände gerichtetem Geiſtesblick, theils von Wyttenbachs Unterricht her erklärt. Möchte uns Göbel doch überhaupt begreif-

---

weit entfernt iſt Zw. von dieſem ihm angedichteten Schemen, daß ihm das „Wort Gottes" nicht nur mit dem „Worte von Chriſto" ohne weiteres zuſammenfällt, ſondern daß ihm Chriſtus ſelber das eigentliche Wort Gottes iſt. Da wo Zw. ex professo vom Worte Gottes reden will, da redet er — von dem Worte Joh. 1, 1, das Fleiſch geworden iſt zu unſrer Erlöſung. Sapienti sat.

In der Auslegung der erſten Schlußrede (Opp. I, S. 177) beſtreitet er den Einwand: das Evangelium könne nicht jeder Laie verſtehn, ſondern nur ein erleuchtetes Concilium, mit den Worten: man ſolle nicht rufen: Concilium, concilium! ſondern ſolle „am goldſtein inne werden, „ob es im geiſt gottes verſammlet ſye." Was iſt nun der Goldſtein? Die Bibel in ihrer formellen Autorität? O nein. „Ein jeder geiſt, „der den herren Chriſtum, der in der menſchheit kummen iſt, erkennet, „lobt und usſpricht, der iſt us gott. — Iſt in jren concilien Chriſtus „der einig hort und zweck, daruf ſy ſehend, das einig haupt, das ſy „wyſet, die einig eer die ſy ſüchend, ſo ſind ſy us dem geiſt gottes." — Im „Hirt", (1524) ſeiner Paſtoraltheologie, weiſt er die Prediger an (Opp. I, 641) „nüt anders denn das wort gottes" zu predigen. „Da- „rus ſoll der hirt ſinen befohlnen jren breſten ze verſton geben, und ſo „ſy den verſtanden, — ſoll er ſy an die gnad gottes wyſen, — denn „gott habe uns ſinen eingebornen ſun gegeben" u. ſ. w. Auch hier iſt ihm das Wort Gottes nicht eine formelle Autorität, ſondern das Wort von Chriſto, Geſetz und Evangelium.

lich machen, wie ein Menſch ohne Glaubensprinzip durch eine Verſtandesoperation auf das Schriftprinzip geführt werden könne! Aus welchem Oberſatze ſoll denn der Verſtand die Ausſchließlichkeit der Schriftautorität im Gegenſatze zur Tradition folgern, wenn nicht aus dem Inhalte der Schrift, und zwar aus dieſem Inhalt als einem einheitlichen? Die bloße Ausſage der Schrift ſelbſt über ihre Theopneuſtie reicht doch wahrlich als Oberſatz nicht hin, da ja die kirchliche Tradition dieſelbe Theopneuſtie für ſich in Anſpruch nahm!

Werfen wir hier noch einen kurzen Blick auf Zwingli's äußere Stellung, ſo überzeugen wir uns, wie falſch auch die andere Behauptung iſt, daß er von außen nach innen reformirt, und ſein Werk mit äußerlicher Abſchaffung äußerlicher Mißbräuche angefangen habe. Noch nicht an einen einzigen kirchlichen Gebrauch hatte er Hand angelegt, und ſchon hatte er den inwendigen Mittelpunkt alles Glaubens mit großer Klarheit entwickelt. Ueberhaupt ſehen wir ja die Zürcheriſche Reformation ganz und allein auf ihre innere Kraft gewieſen. Von weltlichem Schutz keine Spur; der von der Tagſatzung zu Luzern erlaſſene Beſchluß „die unruh ſtiftenden prediger betreffend" beſtand noch in voller Kraft; die Zürcher Regierung ſtand noch völlig unentſchloſſen; da hatte das Kapitel die Kühnheit, von ſich aus zu erklären, daß es das lautere Gotteswort predigen wolle. — Die bisherigen Abſchnitte der ſchweizeriſchen Reformationsgeſchichte haben uns bereits ein ſo klares Bild vom Geiſte Zwingli's geliefert, und manche ungeſalzene Anſichten über ihn ſo bündig in ihr Nichts aufgelöſt, daß wir über die folgenden Ereigniſſe raſcheren Schrittes hinwegeilen können. Sie dienen inzwiſchen dem bisher geſagten zur Beſtätigung. — In ſeiner gefahrvollen Lage erhielt Zwingli von unerwarteter Seite her eine Hülfe. Eine ſehr einflußreiche Perſon ſchrieb ihm einen Brief, und begann denſelben mit Segenswünſchen. Dieſe Perſon, deren Wort einiges Gewicht hatte, war — — der Pabſt!

Den 23. Jan. 1523 ſchrieb Hadrian, dieſer ernſte, dem Humanismus einſtmals geneigte Mann, intereſſirt für die politiſche Allianz mit den Schweizern, unbekannt mit den neueſten kirchlichen

Ereigniſſen zu Zürich, an Zwingli einen freundlichen Brief [66]), ſeinen Eifer lobend, Gunſt und Gnade verheißend; ſo hoffte er ihn zu feſſeln; ſo wollte er der Entſtehung eines zweiten Brennpunktes der Reformation neben Wittenberg vorbeugen. Auch an Franz Zink, einen Freund Zwingli's, ſchrieb er, er ſolle alles aufbieten, omnia usque ad thronum papalem, um den Mann zu gewinnen [67]). Dieſer Schritt des Pabſtes hatte keinen andern Erfolg, als dem Coſtnitzer Biſchoff die Hände zu binden.

Mittlerweile wagte es Zwingli, den Rath um Erlaubniß zu einem öffentlichen Religionsgeſpräch zu bitten, wo ihm jeder Einwürfe machen ſollte, ſoviel er wolle. Die Bitte ward gewährt, und Zwingli ließ nun ſeine 67 conclusiones drucken [68]). Auf dem Titelblatt [69]) wird der heil. Schrift Erwähnung gethan; in den Concluſionen ſelbſt wird aber das materielle Prinzip allein vorangeſtellt [70]), und alle Irrlehren und Mißbräuche allein von ihm aus,

---

66) Opp. VII, p. 266.

67) Vgl. die angef. Stelle Opp. VII, p. 266, Anm. 2.

68) Opp. I, 153 ff. — Niemeyer coll. confessionum, S. 3 ff.

69) „Dieſe nachbeſtimmten artikel und meinungen bekenn ich Huldrich Zwingli „mich in der loblichen ſtatt Zürich geprediget haben us grund der „geſchrift, die theopneuſtos (das iſt von gott yngeſprochen) „heißt, und embyt mich mit dero genannte artikel zü beſchirmen und „erobren, und wo ich ietz berürte geſchrift nit recht verſtänd, mich beſ„ſers verſtands, doch us eegedachter geſchrift, berichten „laſſen."

70) „1) Alle ſo redend, das evangelium ſye nüt on die bewärnuß der „kilchen, irrend und ſchmähend gott. 2) Summa des evange„liums iſt: daß unſer herr Chriſtus Jeſus, warer gottes ſun, „uns den willen ſins himmliſchen vatters kund gethon" [natürlich im Sinne von Apoſtelgeſch. 20, 17, den göttlichen Rathſchluß zur Seligkeit, im Gegenſatz zu menſchlichen Erfindungen, kundgethan] „und mit ſiner unſchuld vom tod erlöst und gott verſünt hat. 3) Dan„nenhar der einig weg zur ſeligkeit Chriſtus iſt, aller die ie wa-

kein einziger aus einer einzelnen, geſetzlich angewandten Schriftſtelle, bekämpft [71]). Die Disputation ſelbſt wurde den 29. Jan. 1523

„rend, ſind und werdend. 4) Welcher ein andre thür ſücht oder zeigt, der irrt, ja iſt ein mörder der ſeelen und ein Dieb" u. ſ. w.

71) Z. B. „17. Vom papſt. Daß Chriſtus ein einiger ewiger obreſter prie„ſter iſt, darus ermeſſen wirt, daß die ſich obreſt prieſter usgeben „hand, der eer und gewalt Chriſti widerſtrebend, ja verſchupfend. 18. „Von der meß. Daß Chriſtus, ſich ſelbs eineſt ufgeopfert, in die „ewigheit ein wärend und bezalend opfer iſt, für aller gläubigen ſünd; „darus ermeſſen wirt: die meß nit ein opfer, ſunder des opfers ein „widergedächtnuß ſyn, und ſichrung der erlöſung, die Chriſtus uns be„wiſen hat. 19. Von der fürbitt der heiligen. Daß Chriſtus „ein einiger mittler iſt zwüſchend gott und uns, 20. Daß uns gott „alle ding will in ſinem namen geben; darus entſpringt, daß wir uſ„ſerthalb diſer zyt keines mittlers dörfend, denn ſin. 22. Von güten „werken. Daß Chriſtus unſer gerechtigkeit iſt; darus wir ermeſſend, „daß unſer werk ſo vil güt, ſo vil ſy Chriſti; ſo vil ſy aber unſer, nit „recht, nit güt ſind. 24. Vom ſpysverbot. Daß ein jeder chriſt „zü den werken, die gott nit geboten hat, unverbunden iſt; gedar „[darf] alle zyt alle ſpys eſſen. 25. Von fyrtag und wallfart. „Daß zyt und ſtatt [Raum] den chriſtenmenſchen underworfen ſind, und „der menſch nit jnen; darus gelernet, daß die, ſo zyt und ſtatt an„bindend, die chriſten jrer fryheit beroubend. 28. Von der „geiſtlichen ee. Daß alles, ſo gott erloubt oder nit ver„boten hat, recht iſt; dannenhar, die ee allen menſchen zimmen, „erlernet wirt. 50. (Vom Ablaß.) Gott laßt allein die ſünd nach, „durch Chriſtum Jeſum ſinen ſun unſern herrn allein. 51. Welicher „ſölichs der creatur zügibt, zücht gott ſin eer ab und gibt ſy dem, der „nit gott iſt; iſt ein ware abgöttery." U. ſ. w. u. ſ. w. — Lauten dieſe Sätze nicht wie eine Satire auf die Behauptung vom formalen Schriftprinzip? Nicht zugleich wie eine Satire auf die Behauptung von der Geſetzlichkeit Zwingli's?! — Nur beim Fegfeuer und dem char. indeleb. wird die Bibel erwähnt, und mit gutem Recht, da hier die Beziehung auf das materiale Prinzip ferner lag. 17. „Die war heilig „gſchrift weißt kein fegfür nach diſen zyten. 18. Das urteil der abge=

in Beiſeyn von ſechshundert Zuhörern, worunter ſämmtliche Geiſtliche des Kantons, viele Prälaten, Doktores, Gelehrte von Tübingen, Baſel und anderwärts, eröffnet. Der Biſchoff hatte den Generalvikar Faber abgeſchickt, welcher im Laufe der Disputation Zwingli ſehr beweglich fragte, wie es doch „denen in Orient, denen in Oc„cident, von ufgang bis zü nidergang der ſonnen, item denen in „Hibernia, in Mauritania, in Syria, in Cappadocia, oder in In„ſulis Cycladibus“ vorkommen müßte, wenn „wir hie zü Zürich“ wider aller Welt Brauch reden und fechten wollten [72]. Allein er mußte mitſammt ſeinen Inſulis Cycladibus ſich in partes infidelium zurückziehen; der Sieg blieb vollſtändig auf Zwingli's Seite. Hier war es übrigens, wo Zwingli durch den Vikar ſelber auf den bewußten formellen Kanon der alleinigen Schriftautorität hingedrängt ward. Der Vikar hatte ſich nämlich erboten, die Heiligenanrufung aus der Schrift zu beweiſen; dies bot den Anlaß. Ebenſo war Luther zu Leipzig vier Jahre früher im Laufe der Disputation auf den formellen Kanon hingetrieben worden. Jetzt alſo, und jetzt zum erſtenmal, ſprach es Zwingli als klar erkannten, entſchiedenen Satz aus, was er ſelbſt im *Archeteles* noch nur im vorübergehen angedeutet hatte: daß die h. Schrift *alleinige* Norm des Glaubens ſey. Das materiale Glaubensprinzip von der Verſöhnung durch den Tod des einigen Mittlers Chriſti hatte er nachweislich ſchon fünf, ohne Zweifel ſchon ſieben Jahre früher, ausgeſprochen und von Jugend auf gekannt [73].

„ſcheidnen iſt allein gott bekannt. 61. Von dem charakter, deß die „prieſter in den lezten zyten ſind innen worden, weißt die göttlich „gſchrift nüt.“

72) Akten der Disputation, Opp. Zw. I, S. 129.

73) Auch der Schafhauſer Rath ſpricht 1524 ſein Glaubensbekenntniß unter der Form des materialen Prinzips aus, wenn er den Boten der zehn Orte erklärt: „Wir ſetzen unſere Hoffnung und Troſt „allein auf den allmächtigen Gott und ſeinen ewigen Sohn, unſern „Herrn Jeſum Chriſtum, unſern einigen Heiland, Genugthuer und Se„ligmacher.“ (Kirchh. ſchafh. Annalen, S. 41.)

Wir nehmen hiemit von der Frage, ob Zwingli ein materiales Prinzip gehabt, ein für allemal Abſchied, zugleich auch von dem Detail ſeiner Reformation. Denn mit der Zürcher Disputation war dieſe begründet; der Rath bekannte ſich feierlich zu der von Zwingli gepredigten Lehre, und ſo war der Reformation in der Schweiz eine ſichere Zufluchtsſtätte erkämpft. Nur noch die berufenen Cultusveränderungen, die unter Zwingli's Einfluß vorgenommen, und dann ſo oft als Schwärmerei und Bilderſturm dargeſtellt und mit Carlſtadts Treiben [74]) in Parallele geſtellt wurden, müſ-

74) Ueber ſein Verhältniß zu Carlſtadt von Bodenſtein nur einige Worte. Der letztere drängte ſich bekanntlich in Orlamünde als Pfarrer auf, fing mit Luther Streit an, ſtand mit den ſchwärmeriſchen, wiedertäuferiſchen Elementen in Sachſen in Verbindung, entfloh nach Friesland, von da kam er in die Schweiz. Allgemein iſt die Anſicht, er ſey hier mit offenen Armen als Geiſtesverwandter aufgenommen worden. Dieſe Anſicht iſt ſehr alt. Schon Luther hegte ſie, wie er ſich ja überhaupt Republik und Revolution nicht geſchieden denken konnte, was zu damaliger Zeit ſehr irrig war. Noch ehe die Zürcher ihre Cultusveränderungen vorgenommen hatten, ſchrieb er an Amsdorf (Dez. 1524) Carlſtadts Gift verbreite ſich in der Schweiz. Ja ſchon im Nov. ſchreibt er an Hausmann: **Zwinglius cum Leone Judae in Helvetiis cum Carolstadio eadem sentiunt.** Aber wie Unrecht hatte er! Anfang 1525 erſt kam Carlſtadt, aus dem Bauernkriege flüchtend, in die Schweiz. Sogleich verbot der Zürcher Rath, ſeine Schriften zu leſen (**Ruchat I, 346**), eine Maßregel äußeren Cenſurzwanges, die Zwingli des Prinzips halber nicht billigte. Carlſtadt legte es nun ganz darauf an, Zwingli für ſeine Perſon und ſeine Beſtrebungen zu gewinnen. Er kam nach Zürich, fühlte ſich aber hier zunächſt zu einigen Wiedertäufern hingezogen, die, Zwingli haſſend, ihn von ſeinem Beſuche bei Zwingli abhielten. Sogleich den folgenden Tag reiſte Carlſtadt wieder ab, ohne Zw. nur geſehen zu haben. Er war in elender äußerer Lage. Luther erlaubte ihm, nach Sachſen zu kommen, wo er drei Jahre lang zu Kemberg als Bauer lebte. Dann, wegen einer Correspondenz mit Schwenkfeld verdächtig, mußte er wieder entfliehen, und wurde nun (1528) Pfarrer zu Altſtätten im Rheinthal. Nachdem

ſen wir noch eines Blicks würdigen. Dazu ſollen uns einige Blicke auf Zwingli's vermeintliche „Geſetzlichkeit" den Weg bahnen.

Dieſer Vorwurf fällt zwar nach allem bisher geſagten ſchon von ſelbſt hinweg; doch iſt es intereſſant, noch einige Stellen zu vernehmen, wo Zwingli die Idee der chriſtlichen Freiheit ausdrücklich und ausführlich entwickelt. In der im Nov. 1523 erſchienenen „chriſtenlichen ynleitung", einer Schrift, wodurch das Volk auf die Cultusveränderungen innerlich erſt vorbereitet werden ſollte, ſpricht er „vom abthün des gſatzes" folgendermaſſen (Opp. I, 556 f.) „Jez „hand wir zwo erlöſungen vom gſatz. Eine iſt von ceremonien, das „iſt zünſelwerken oder kilchengeſpenſten; die ander iſt von der ſtraf „unſer mißthat. Und ſo wir gar in gott gelaſſen ſind, ſo dörfend „wir keines gſatzes mer. Dann da iſt gott ſelbs, der uns fürt; und „wie gott keines gſatzes bedarf, alſo, in welchem gott wonet, der be„darf ouch keines gſatzes, denn gott füret jn. Denn wo gottes geiſt „iſt, da iſt fryheit, 2 Cor. 3, 17. Alſo iſt der, ſo in gott gelaſſen iſt, „ouch von den geſatzen, die den inneren menſchen betreffend, fry, „Er würkt aber fry und frölich alle ding, die eim chriſten menſchen

---

er dort fünf Jahre lang ruhig, rechtſchaffen und geachtet gewirkt hatte, kam er 1530 als Diakon nach Zürich, und 1531 als Profeſſor nach Baſel, wo er 1541 (oder 1543?) im Frieden heimging. — In der Zeit alſo, wo die Cultusveränderungen in der Schweiz vorgenommen wurden, ſtand er zu den Schweizer Reformatoren noch in keinem Verhältniß. Im Gegentheil, damals war ihr Urtheil über ihn ein äußerſt ungünſtiges. Noch den 6. Febr. 1526 ſchreibt Kapito an Zw.: Miras anno abhinc quarto tragoedias Carolstadius excitavit, qui statuit, manu quam verbo potius pugnare. Tu demolitus es statuas, sed post praedicationem, sed ecclesia bene instructa. — Gloriae est sitientissimus, alienissimus videtur ab animo christiano, tantopere ad gloriam perrumpere studet. — Carolstadio nunquam potui multum tribuere, quod est ingenii amarulenti, praefracti, pertinacis et idem inconstantissimi, qui nulla in re captum infirmorum respicit, sed quacunque via ad famam parandam erumpit.

„züſtond. Welche dergeſtalt fry ſygind, ſicht man an jren früchten.
„Sind ſy demütig, beſchicht us dem inwonenden göttlichen geiſt;
„Chriſtus iſt ouch alſo gſyn. Sind ſy ſorgfältig für anderer
„menſchen heil, ſo iſt Chriſtus ouch alſo gſyn; ſo müß ouch die
„ſorg allein us Chriſto kommen. Sind ſy duldig, dergl ychen; denn
„Chriſtus iſt ouch duldig gſyn.“ U. ſ. w. — „Zum dritten ſind
„wir chriſten ouch von allen denen gſatzen fry, die man uns hat uf-
„gelegt dergeſtalt, als ob wir fromm oder güt darin werdind. Als
„dann [denn] ſind alle päbſtliche gſatz, die in dem wort gottes nit
„gründet ſind, verbot der ſpyſen, gebot der reinigkeit, der glübden,
„der lüſelbycht“ u. ſ. w. Ebenſo ſagt er ganz kurz und bündig in
der Auslegung der zweiten Concluſion: „In den worten Pauli iſt
„begriffen der handel Chriſti, namlich daß uns gott durch jn [Chri-
„ſtum] zü jm gezogen hat, nit us unſerem verdienſt, ſunder us fryer
„gnad, daß er die vile und rychtag dero uns erzeigte, damit wir
„jn ze erkennen, lieb haben und beſitzen gereizt wurdind.“
Endlich in der Auslegung der fünften Concluſion: „Wyter ſo ſehend
„wir ietz, wie ſo eigentlich gott durch den engel zü den hirten ge-
„ſprochen hat: Nemend war, ich verkünd üch große Freud, die da
„wirt ſyn allem volke: hüt iſt üch ein behalter geborn, gſundmacher,
„arzet, bezaler aller üwer breſten. Die ganz welt hat frölichere bot-
„ſchaft nie vernommen und vernimmt dhein beſſere niemer mee; dann
„durch die werdend uns alle ding lycht [leicht] und ring, und das
„vorhin übel erſchreckt und verdammt hat, iſt ietz heilſam. Als ich
„da oben geſeit hab von der ſchwere des geſatzes, wie wir
„das nienen mögind erfüllen, hab ich die lychtrung geſpart bis an
„diß ort; denn die meinung wirt hie allerhelleſt, alſo: Wenn ich
„nun feſtiglich gloub ja weiß, ſo groß heil mir in Chriſto Jeſu be-
„halten ſyn, ſo drucket mich das erſt gebot nümmen, du ſollt lieb
„haben u. ſ. w., ſo ich ſchon weiß, daß ichs nit erfüll; dann mine
„breſten erſetzt Chriſtus all. Sunder das gebot richt mich uf in eine
„heilige verwundrung der göttlichen güte, und ſprich in mir ſelbs:
„Sich, ſo hoch wert und güt iſt das höchſte güt, gott, daß alle unſre
„begirden nach jm angſten ſöllend, und das allein uns zü gutem.

„Daby tröſt allweg nebend ynhin die güt botſchaft: Ach, was du „nit vermagſt, als du warlich nüt vermagſt, das thüt alles „Chriſtus; er iſts alles, er iſt der vorder und hinder granſen „[prora et puppis]. Derglychen iſt ouch ze reden von den andren „gſatzen, namlich nit zornig werden, nit begeren ein ander wyb, gar „nüt uf ſich ſelbs halten, ſich ſelbs verlöugnen, und derglychen gſatze; „von denen ſich etlich klagend, ſy ſyind ſchwerer denn im a. T. Dann „diſe gſatz die beſchwerend mich nümmen, ſunder ich erlerne zum er„ſten an jnen, wie ein luter unbefleckt güt gott ſye; — — und ſo „ich min ohnmacht ermiß und find, daß ich der gſtalt nit ſyn mag, „noch nieman von jm ſelbs: ſo louft hie nebend ynher in mitten di„ſer angſt, die gwüß gut Botſchaft: Chriſtus iſt din heil, du biſt „nüt, du vermagſt nüt, Chriſtus iſt anfang und end, er iſts' alles, „vermag 's alles, dem getruw gwüßlich all din heil; ſuſt werdend „dich alle creaturen betriegen; dann ſy mögend vor gott nit rein er„kennt werden, und deßhalb für dich nit bezalen. Aber Chriſtus, der „grecht, der unſchuldig, macht dich rein, er iſt die grechtigheit un„ſer und aller dero die ie vor Gott ſind gerecht worden."

Wenn vielleicht mancher unſrer Leſer die Menge und Länge dieſer mitgetheilten Stellen für unverhältnißmäßig für den bloß apologetiſchen Zweck halten ſollte, den erinnern wir ſogleich hier, daß alle dieſe Stellen nicht bloß dazu dienen, einzelne mit der Abendmahlslehre nicht unmittelbar zuſammenhängende Anklagen von unſerm Reformator abzuwenden, ſondern zu gleicher Zeit auch, die Grundzüge ſeines Lehrgebäudes, welche für das Verſtändniß ſeiner Abendmahlslehre von äußerſter Wichtigkeit ſind, im voraus kennen zu lernen. So bemerken wir ſogleich hier: Zwingli trennt nicht ſcholaſtiſch den Glauben von der Heiligung, ſondern faßt von ſeinem humaniſtiſchen alſo objektiv-hiſtoriſchen und exegetiſch-bibliſchen Standpunkt aus beides in ſeiner lebendigen organiſchen Verbindung. Ueberall ſetzt er die Totalität deſſen, was Chriſtus wirkt, der Totalität deſſen, was die Menſchheit ohne Chriſtum zu Stande bringt, den Rathſchluß der Erlöſung durch Chriſtum den menſchlich erſonnenen Wegen zur Seligkeit, die Befreiung von der

Schuld durch Chriſti Tod der Abzahlung durch gute Werke, die Heiligung durch Chriſti Geiſt dem Vermögen eigner Geſetzeserfüllung entgegen. So tritt Chriſti ſtellvertretendes Thun in eine eigenthümliche enge Verbindung mit Chriſti ſtellvertretendem Leiden. Er „erſetzt unſern Breſten", nicht bloß indem er die Strafe für uns gelitten hat, ſondern auch indem er die Werke in uns vollbringt, die wir allein nicht vollbringen können. Die Heiligung wird hier nicht als ſubjektiver aus dem Glauben folgender Akt aufgefaßt, ſondern als unmittelbare Wirkung des in uns lebenden Chriſtus, und ſo wird auch die Einheit der Wirkung des heil. Geiſtes in uns mit dem Leben Chriſti ſelber in uns (vgl. Band 1, S. 87 ff.) in ihrer tiefſten Tiefe begriffen. So wird bei Zwingli der Glaube nicht von der Heiligung, den guten Werken, der Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes und der unio mystica diſtinguirt, ſondern als die Totalität des neuen Lebens betrachtet, die alle dieſe Momente ſchon involvirt.

Dies wird uns für den folgenden Paragraphen ſehr wichtig werden. Für jetzt beachten wir nur einſtweilen, wie tief Zwingli die Idee der chriſtlichen Freiheit erfaßt hat. Wir ſehen: ſeine Oppoſition gegen einzelne Mißbräuche ging nichts weniger als von einer geſetzlichen Anwendung geſetzlicher aufgefaßter Schriftſtellen aus, ſondern von dem freieſten innerſten Glaubensprinzip. War aber der Grund jener Oppoſition gut, ſo fragt es ſich weiter, ob nicht die Art derſelben als deſtruktiv zu tadeln ſey. Hat er nicht ſchonungslos alles Alte, auch das unſchädliche, hinweggetilgt?

Ehe wir hier auf den poſitiven hiſtoriſchen Thatbeſtand eingehen, müſſen wir vor allem einen Augiasſtall von Vorurtheilen und Unwahrheiten hinwegfegen, welche der entſtellende Mythus um dieſen Theil der reformatoriſchen Thätigkeit Zwingli's angehäuft hat. Nicht ſowohl die römiſchen als die lutheriſchen Theologen haben das Verdienſt, das Müthchen ihres erfinderiſchen Witzes an dem tiefverhaßten Zürcher Reformator gekühlt zu haben; was der eine ſchreckliches erzählt, dazu dichtet der nächſte noch eine kleine Vergrößerung hinzu; ſo wandert dieſer Klatſch durch die Reihen der lutheriſchen Polemi-

ker, und gewinnt am Ende das Anſehen einer gutbeglaubigten Geſchichte. Was ſoll Zwingli nicht alles abgeſchafft haben! Nicht Altäre nur und Bilder, Kirchengeſang, Orgeln auch, Geläut, wohl die Glocken ſelber, vielleicht gar auch die Thürme? Curſirt nicht noch das abgeſchmackte Mährchen, daß er eine Petition um Abſchaffung des Kirchengeſangs dem Rathe ſelber ſingend vorgetragen, um durch die That zu beweiſen, daß ſingend zu bitten lächerlich — curſirt dies abgeſchmackte Mährchen [75]) nicht noch in Büchern und ſehr ehrenwerthen theol. Zeitſchriften, deren etliche wir nennen könnten? Iſt es nicht die allgemeine Anſicht, daß, während Luther alle alten Formen aufnahm, und nur das dogmatiſch anſtößige wegſchnitt, Zwingli alles Alte hinweggethan und tabula rasa gemacht, und alsdann ein dürftiges Neues conſtruirt habe?

Dagegen ſpricht nun ſchon von vorneherein der ganze Geiſt der guten Stadt, die Schiller nicht ohne Grund „die alte Zürich" genannt hat. Was in Zürich neu iſt, das ſtammt von 1830, höchſtens

---

75) Wir halten es wirklich unter unſrer und unſrer Leſer Würde, dies Mährchen, von dem ſich in keiner Quelle, keinem Aktenſtück auch nur *die leiſeſte* Spur findet, und das ſich von ſich ſelber als unſinnig erweiſt, ernſtlich zu widerlegen. Wir haben Gottlob noch die Akten und Protokolle jener auf die Cultusveränderung bezüglichen Religionsgeſpräche; wir kennen noch die fromme, ernſte und überdies an die ſtrengſte vorgeſchriebene Form gebundene Art, wie in Religionsgeſprächen und vollends in Rathsſitzungen verhandelt wurde; wir wiſſen auch, mit welchem heiligen Ernſte Zwingli ſtets ſolche Angelegenheiten behandelte; wir beſitzen noch die herrlichen Gebete, womit er die Religionsgeſpräche eröffnete und ſchloß. Kurz, wir wiſſen wenigſtens ſoviel, daß er nicht der Pickelhäring des Zürcheriſchen Rathes war! und ſo glauben wir ein Recht zu haben, die Weitererzählung jenes ungeſalzenen Mährchens der verdienten Verachtung preißzugeben. Sie ſteht auf einer Stufe mit der Polemik, welche der Domprediger Weſtermeier in Regensburg gegen Luther handhabte. — Ueberhaupt muß auf ziemlich kindlicher Stufe der Begriffe ſtehen, wem Republik und Aufhören aller vernünftigen Ordnung ſo ohne weiteres zuſammenfällt.

noch von 1790. Schwerlich wird eine deutſche Reichsſtadt (kaum Nürnberg ausgenommen) ihre alten Sitten, Einrichtungen und Gewohnheiten ſo lange Zeit herab ſo unverändert behalten haben wie Zürich. Die kleinen engen Straßen, in deren Geflecht der dreifach im Lauf der Geſchichte erweiterte Umfang der Stadt noch durch alte Thürme und Burgen, durch Mauerreſte und Gräben deutlich bezeichnet wird, öffnete den äußerſten Ring ihrer Thore und Wälle erſt vor wenigen Jahren dem freien Verkehr mit der Landſchaft. Die alten demokratiſchen Sitten waren bis 1830 noch allgemein, und ſind jetzt noch bei einer Hälfte die herrſchenden. Selbſt nachdem die alten Zünfte politiſch ihre Bedeutung verloren haben, beſtehen ſie noch als geſellige Vereine fort, ſtolz auf ihre alten Zunfthäuſer, die unter dem Namen des Rüden, der Chorherrn, Zimmerleuten, Schmiedſtuben u. ſ. w. jedem Kinde bekannt ſind. In einer Stadt, deren Geiſt ſo durchweg, Jahrhunderte hindurch, mit Liebe am Alten hängt, iſt das Tabula raſa machen an ſich nicht ſo leicht und denkbar. Vergleichen wir nun aber die Zwingliniſchen Aendrungen mit denen Luther's und mit denen Calvin's, ſo gelangen wir zu dem überraſchenden Reſultate, daß, was das Prinzip und den Geiſt der Aenderungen betrifft, Zwingli durchaus mit Luther auf einer Seite ſteht gegen Calvin. Calvin hat von Grund aus neue Formen geſchaffen; Zwingli hat, wie Luther, alles Alte beibehalten, und nur das anſtößige getilgt. Nur im Reſultat, nicht im Prinzip, unterſcheidet er ſich von Luther, darin nämlich, daß ihm die Bilder als ſolche für dogmatiſch anſtößig galten, während Luther feiner den künſtleriſch erbaulichen Gebrauch vom idololatriſchen Mißbrauch unterſchied.

Es wird als ein weſentlicher Unterſchied betrachtet, daß Luther die vorgefundene Kirchenverfaſſung beibehielt; Pröbſte, Kapitel und Archidiaconi, Pfarrherren und Diakoni, alles blieb an ſeiner Stelle; Calvin ſprach die Gleichheit aller Geiſtlichen aus, und conſtruirte ein gewaltiges Neues, den Presbyterial- und Synodalverband. Wir unterſuchen nicht, welches das beſſere ſey; wir bemerken nur, daß Zwingli es wie Luther machte. Das Zürcher Domkapitel mit ſeinen Chorherren hat bis vor wenigen Jahren beſtanden, und die Zahl der

Chorherren iſt noch nicht ausgeſtorben; der Unterſchied zwiſchen Pfarrer und Diakonus beſteht noch heute in ſeiner ganzen alten rechtlichen Bedeutung. Auch der Archidiaconus oder „Oberſthelfer“ iſt der ref. Kirche des zwingliniſchen Typus nicht fremd geworden. — Ein anderer kleiner aber charakteriſtiſcher Unterſchied iſt, daß Luther beim Gebete des Herrn die alte härtere Form: „Vater unſer“ beibehielt, die die calviniſch-reformirte Kirche deutſcher Zunge (jedoch nach Luther's eigner Bibelüberſetzung) in Unſer Vater umänderte. Zwingli ließ, wie Luther, das alte Vater unſer ſtehen, und es blieb ſtehen in der Zürcheriſchen Agende bis tief gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Calvin ſchaffte die Taufſteine ab, Luther und Zwingli ließen ſie ſtehen, und ſie werden in Zürich, da alle Kinder im öffentlichen Gottesdienſt getauft werden, noch wöchentlich gebraucht. Calvin ſchaffte die Nothtaufe durch Hebammen ab; Zwingli und Luther nicht; überdies war die zwingliniſch reformirte Kirche darin conſequenter, als die lutheriſche, daß ſie, wenn ein alſo getauftes Kind am Leben blieb, die Taufe nicht wiederholen ließ. Ein anderer kleinlicher aber ſignificanter Unterſchied zwiſchen der calviniſch reformirten und lutheriſchen Kirche iſt die dort abgeſchaffte, hier beibehaltene Sitte, die Kirchenſtüble zu vermiethen; wiederum ſteht Zwingli hier auf Luther's Seite. Die calviniſche Kirche vermeidet die Kreuze auf den Kirchhöfen, die bei der lutheriſchen und zwingliniſchen allgemein ſind. Wenn die zwingliniſche Kirche ſtatt der Geburtstage die Namenstage als Familienfeſte behandelt, ſo ſteht ſie hierin der röm. Kirche ſogar noch näher, als die lutheriſche. Sehen wir nun vollends die Liturgie an! Calvin hat eine neue Liturgie auf neuen Grundzügen erbaut, der wir übrigens das Lob der Großartigkeit bei aller Einfachheit nicht verſagen werden. Zwingli hat (in ſeiner Schrift de canone Missae) den Meßkanon Stück für Stück, Wort für Wort durchgenommen, und mit Hinweglaſſung oder Umänderung aller auf das Meßopfer und die Heiligenverehrung bezüglichen Stellen, eine Abendmahlsliturgie daraus gemacht, welche nachmals zwar ihrer Länge halber noch manche Abkürzungen erfahren hat, aber doch ganz auf dem alten Grunde ruht, und den Geiſt des Alterthums athmet, und welche noch heute in Gebrauch iſt. Während die Abendmahlsliturgieen des

calviniſchen Typus aus einem einfachen, längeren Lehrvortrage beſtehen, an welchen ſich ein einfaches längeres Gebet und dann die Austheilung anſchließt, ſo iſt dagegen die zwingliniſche aus vielen kleineren Stücken zuſammengeſetzt. Sie beginnt mit dem alten Introitus dem (überſetzten) **Dignum et justum est etc.**, darauf wird 1 Cor. 11 verleſen; dann ſpricht der Pfarrer (urſprünglich mit der ganzen Gemeinde): „Gott ſey gelobt!" Hierauf folgt ein langes Reſponſorium (jetzt gewöhnlich abwechſelnd von zweien Geiſtlichen geſprochen). Hierauf das bekannte Reſponſorium zwiſchen Pfarrer und Gemeinde: „Der Herr ſey mit euch" „und mit deinem Geiſte"; dann eine Lektion aus Joh. 6; nach einem abermaligen kurzen Reſponſorium das **Credo**, dann eine kurze Vermahnung, das Vaterunſer, ein aus dem alten Meßkanon entnommenes Gebet, die Verleſung der Einſetzungsworte, die Austheilung [76]) und der 117te Pſalm nebſt Schlußgebet und Segen. In ähnlicher Weiſe hat Zwingli das alte Taufformular gereinigt beibehalten. Die Erwähnung des Weſterhemdchens findet ſich noch bis gegen Ende des 16ten Jahrhunderts.

Aber er hat die Glocken abgeſchafft? — Dieſe hängen noch heute an ihren Plätzen, und wirklich, Zürich hat ein prachtvolles Geläute. — Aber ſie wurden Jahrelang nicht gebraucht; das Geläute hat Zwingli abgeſchafft? — Bei Gewittern, allerdings. Im übrigen haben die Zürcher das Geläute in all ſeinen alterthümlichen Klaſſifikationen, vom Zuſammenſchlagen beim Anfang und Ende des Gottesdienſts an durch das eilf Uhr, Mittags und Veſperläuten bis herab zum „Kaffeeglöckchen" um drei Uhr Nachmittags trotz den Nürnbergern durch alle Jahrhunderte gewiſſenhaft beibehalten. Ja man erzählt ſich von der Liebe der Zürcher zu den Glocken wunderbare Geſchichten. Sie ſollen einmal (wenn ich nicht irre, 1712) von einem Kriege mit St. Gallen als **spolia opima** eine

76) Wobei die Gemeinde auf ihren Plätzen bleibt, und die Geiſtlichen und Kirchenſtillſtände (Aelteſten) die (großen, viereckigen) Hoſtien und Kelche von Bank zu Bank tragen, und dem erſten geben, der dann von der Hoſtie ein Stück bricht, das Uebrige dem Nebenmanne giebt, u. ſ. w. Ebenſo wird der Kelch die Bank entlang gereicht.

große Glocke mit 46 Pferden Vorſpann nach Zürich geholt haben. — Aber die Kleidung der Geiſtlichen hat Zwingli abgeſchafft? — Das Meßgewand, allerdings. Im übrigen gingen die Geiſtlichen bis noch vor wenig Jahren nicht allein zum Gottesdienſt ſondern auch zu „Kirchgängen" (Leichen) und Hausbeſuchen nicht anders als in Chorrock und Baret und mit der großen weißen Halskrauſe. — Aber hat Zürich nicht doch Synodalverfaſſung? Die Kirche iſt, wie vor Alters, in Dekanate eingetheilt, die ihre Dekane und Camerarii haben, und unter der Adminiſtration des, vom Antiſtes präſidirten Kirchenrathes ſtehen. Jährlich verſammeln ſich ſämmtliche Geiſtliche zu einer, von demſelben Antiſtes präſidirten Synode, die ich ihrer Stellung nach mehr mit den mittelalterlichen Concilien als den calviniſchen Synoden vergleichen möchte. Durch den Antiſtes iſt ohnehin ein episcopales Element in der Verfaſſung 77). — Aber der Kirchengeſang? der Kirchengeſang? warum hat Zwingli den Kirchengeſang abgeſchafft? — Welchen Kirchengeſang? Den Choralgeſang etwa? den hat Zwingli nicht abgeſchafft, konnte es auch nicht, denn die Zürcher, wie die Nürnberger, „hängen keinen, ſie haben

---

77) Abgeſehen vom Verhältniß der Kirche zum Staat und in alleinigem Anbetracht der inneren kirchlichen Organiſation iſt die Zürcheriſche Kirchenverfaſſung vielleicht eine der beſten, die ſich denken laſſen, eine glückliche Verſchmelzung der alten Episcopalverfaſſung mit den geſundeſten Elementen der luther. Conſiſtorial- und der calviniſchen Synodal-Verfaſſung. Die Adminiſtration durch einen ſtehenden (den luth. Conſiſtorien entſprechenden) Kirchenrath und einzelne Dekane, iſt geordneter und einfacher, als es bei der calv. Synodalverfaſſung möglich iſt. Die Legislatur durch die Synode gewährt der Kirche einen Mund und die volle Mündigkeit, die ſie in der calv. Synodalverfaſſung genießt und in der luth. Conſiſtorialverfaſſung entbehrt. Durch die Perſon des Antiſtes aber ſind beide Kreiſe nicht äußerlich, ſondern perſönlich verbunden, und es tritt zu dem Elemente der Selbſtregierung und Vertretung das der bleibenden Stiftung und Continuität hinzu. — Welches Bisthum hätte eine ſolche Reihe ſolcher Biſchöffe aufzuweiſen, wie die Reihe der Zürcheriſchen Antiſteſſe iſt?

ihn denn zuvor". Den Horengeſang der Klöſter und den lateiniſchen Singſang bei der Meſſe hat Zwingli abgeſchafft. Luther bekanntlich auch, und ſelbſt der Pabſt wollte ihn abſchaffen, und würde es wirklich gethan haben, wenn nicht Paleſtrina mit ſeiner neuen Schule aufgetreten wäre [78]). Den Geſichtspunkt, von welchem aus man damals den damaligen Geſang betrachtete, giebt die Conf. Tetrap. (cap. 21) kurz und gut ſo an: (Cantiones et preces) a prima patrum consuetudine usuque degenerasse abunde constat. Ein endloſes Ableiern lateiniſcher Pſalmen nach trivialen Melodieen, oft Gaſſenhauern, entſprach dem Zwecke des chriſtlichen Cultus nicht [79]). Noch jüngſt las ich, wo ich es nicht erwartet hätte, daß Zwingli die herrliche mittelalterliche Kunſt über Bord geworfen. Da war vergeſſen, daß die Tonkunſt, ſowie die Malerei, welche wir als alte bewundern, nicht im Mittelalter, ſondern erſt nach oder während der Reformation ſich entwickelt hat. Paleſtrina, Durante, Orlando Laſſo, Lotti haben ihre unſterblichen Hymnen nach Zwingli's Zeit geſetzt. Dasſelbe gilt von den Malern; Rafael († 1520) war Zwingli's Zeitgenoſſe, Dürer ſein Freund und heimlicher Anhänger; Corregio († 1534), Kranach († 1553) Holbein († 1554) Michelangelo († 1564) Titian († 1576) Rubens (1640) Murillo († 1685) fallen alle ihrer Hauptwirkſamkeit nach in die Zeit nach Zwingli's Tod. Da läßt ſich denn jenes Nürnberger Sprichwort, daß ſie keinen hängen, ſie haben ihn denn zuvor, auch auf das Aufhängen rafaeliſcher und dürer'ſcher Gemälde beziehen, und mit geringer Veränderung

---

78) Vgl. die Schrift von Thibaut, die Reinheit der Tonkunſt.

79) Vgl. Bullinger Comm. zu 1 Cor. 14, pag. 235 sq. In primis (Zwinglius) exturbavit illas horas, quas vocant canonicas, cantum quoque linguae peregrinae et theatricam obstreperamque musicam, non quod sacra displiceat lectio aut oratio; illas enim unice restitutas cupit, sed quod plurima in publico coetu cantata ac recitata sunt, quae dogmatis fidei christianae erant adversa. — Omnia itaque semel exturbata sunt, sed in eorum locum utiliora haec reposita.

(„die Nürnberger ſingen keinen u. ſ. w.") auch auf den Kirchengeſang. Der Sachverhalt iſt der, daß Zwingli nichts abgeſchafft hat, was nicht auch Luther abgeſchafft hätte, nämlich den lateiniſchen Geſang des Clerus; daß aber Luther an die Stelle des Abgeſchafften früher etwas Neues zu ſetzen vermochte, als Zwingli, nämlich den Choralgeſang der Gemeinde. Dabei iſt der letztere freilich ſehr unſchuldig. Luther war Dichter, Zwingli hat zwar auch Verſe gemacht, aber Dichter war er nicht. So gelangte alſo Sachſen früher zum Kirchenlied, als die Schweiz. Aber bei dieſem „früher" iſt auch ſtehen zu bleiben. Sobald das Kirchenlied bis in die Schweiz vordrang, ward es mit Begierde, man könnte ſagen mit Heißhunger, aufgegriffen. Schon am 12. Aug. 1526 meldete Oecolampad ſeinem Freunde Zwingli mit Begeiſterung, wie ſeine Gemeinde auf eigne Fauſt in der Kirche deutſche Pſalmen zu ſingen angefangen habe [80]). Man ſieht, wie entfernt die ſchweizeriſchen Reformatoren von jeder Oppoſition gegen den Gemeindegeſang als ſolchen waren Bald wurde dieſer überall in der reformirten Schweiz allgemein, und beſteht noch heute als vierſtimmiger Gemeindegeſang ohne Begleitung in hoher Blüthe.

So bleibt am Ende der einzige Punkt mit den Bildern übrig. Auch hier gedenken wir unſern Zwingli kräftigſt in Schutz zu nehmen. Ueber die Frage, ob Gemälde, als Werke der chriſtlichen Kunſt, als Weckmittel gemüthlicher Andacht, ihre Stelle im Cultus der Gemeinde finden ſollen, oder gleich den Oratorien u. dgl. außer demſelben, — über dieſe Frage kann man verſchieden urtheilen. Dieſe Frage tauchte aber zu Zwingli's Zeit in der Schweiz gar nicht auf. Damals handelte es ſich bloß und nur um Bilder die bis dahin der Gegenſtand abergläubiſcher Verehrung geweſen waren. Und was Zwingli gegen die Bilder ſagt, das ſagt er recht ausdrücklich gegen ſolche Bilder. So ſagt er in der „kur-

80) Ohne Zweifel die bei Wolff Köpphel in Straßburg 1526 erſchienenen Pſalmlieder Luther's.

zen chriſtenlichen ynleitung" (Opp. I, 561): „Das iſt gwüß, daß „gott alle gſtalten und bilder nun [nur] darum verboten hat, daß „man nüts anhebe eeren nebend jm, oder keiner creatur eer „entbiete nebend jm, als man Deut. IV wol verſtan kann. Darus „wir nun wol merken mügend, daß ſölich geſtalten, die nim„mer für gott und helfer angenommen werden mögend, „nit verboten ſind." So ſagt er in der fidei ratio ad Carol. V am Schluſſe: Imagines autem, quae ad cultum prostitutae sunt, non censeo inter cerimonias, sed ex eorum esse numero, quae verbo Dei ex diametro repugnant. Quae autem non prostant ad cultum, tam abest ut damnem, ut et pictoriam et statuariam Dei dona esse agnoscam. Luther ſtritt gegen Bilderſtürmer, die in geſetzlicher Weiſe die Bilder als ſolche verpönten, und mit der Abſchaffung der Bilder von Stein alles gethan glaubten; er ward durch dieſen Gegenſatz von ſelbſt zu dem Satze geführt, daß es vor allem darauf ankomme, die Bilder aus den Herzen hinwegzuſchaffen; er unterſchied Idol und Kunſtwerk. Zwingli ſtritt mit Gegnern, welche die Bilder nicht nur, ſondern den Bilderdienſt ſelber vertheidigten, und in einer Umgebung, wo die Bilder bereits förmlich das Schiboleth zwiſchen Reformation und Papismus geworden waren. Hier mußte er es als einen Satz der chriſtlichen Freiheit ausſprechen, daß die Kirche ein Recht habe, die Bilder abzuthun.

Dies wird am klarſten aus der Geſchichte. Wir erſehen daraus zugleich die ſchonende Art, wie in Zürich die Abſchaffung der Bilder und die Cultusveränderungen überhaupt betrieben wurden. Seine Grundſätze hierüber ſpricht Zwingli am klarſten aus in der Schrift: „Wer urſach gebe ze ufrüren" (Opp. II, A, 380.): „Darum ſöl„lend, die diſen breſten haben (allein us nyd und haß des pabſtums „dem evangelio loſend) ſich wenden, und chriſten ze ſyn einen andern „weg anheben, namlich vom göttlichen wort heimtragen, daß jeder „ſich ſelbs zum erſten erkenne; ſo findt er an jm ſelbs ein „ſölchen breſten, daß er daran verzwyflen müß und ſich allein an „die gnad gottes ergeben; demnach ſo wirt er ein nüwer

„menſch, in dem ietz gott wonet. Von dem werdend von ſtund an „alle hohen gebüw, die wider gott ufgericht ſind, niderfallen; der „wirt iez dem pabſtum ſtark gnüg, und es ringer herdfällig machen „mit dem innerlichen harneſch, weder mit dem üſſerlichen.“ Iſt das etwas anderes, als Luther's Ausſpruch, daß wenn die Götzen im Herzen todt ſind, die Götzen von Stein von ſelbſt hinfallen? Darin nur weicht er von Luther ab, daß dieſer es bei der Hinwegnahme der Götzen aus dem Herzen bewenden läßt, jener aber nachher die Götzen von Stein auch vollends, wenn ſie gefallen ſind, hinwegnimmt. Wenn ſie gefallen ſind, wenn ſie die innere Stütze verloren haben; eher keinen Augenblick. Der Schwachheit der Schwachen vorzugreifen, und durch vorzeitige äußre Aenderungen Aergerniß zu geben, lag den ſchweizeriſchen Reformatoren fern. Schön ſagt Leo Judä in der Vorrede zum Taufbüchlein (Opp. Zwingl. II, B, 224 f.): „Ich hab geſehen, daß vil ſind in unſerer kilchhöre, die „dem wort Chriſti anhangend; doch ſind ſy ſo ſchwach, daß ſy die „lang yngetrunkne gewonheit und irrſal, ſo man vor dem touf bis„har gebrucht, ouch anders nit ſo ylends und ſchnell ganz laſſen „könnend noch wellend, und wo man ſy überylen wollt, daß nit „kleine verletzung ouch ufrür ze beſorgen wär. Es gſchicht diſen wie „denen, die in einem finſteren kerker lange zyt gelegen ſind; ſo die „harus genommen werdend, mögend ſy den glaſt der ſonnen und des „tages nit erlyden; deßhalb man ſy nit ylends an das liecht, ſunder „an ein dunkel ort thüt, nit daß ſy allweg in der dünkle ſyn und „blyben ſöllend, ſunder ſo lang bis ſy den glaſt erlyden mögend.“ Dieſen Grundſätzen gemäß wurde zu Zürich verfahren.

Als zu Ende Sept. 1523 der unglückliche Niklas Hottinger zu Zürich eigenmächtig und gewaltthätig ein Crucifix in der Vorſtadt Stadelhofen umſtürzte, billigte Zwingli die vom Rath ſofort verhängte Gefangennehmung [81]). Als eine Frau in Luzern, nachdem

81) Zw. an Blaurer 23. Okt. 1523. — Hottinger mußte nachher den kath. Kantonen ausgeliefert werden, und wurde enthauptet. Sein Tod

ſie ein Votivbild geſtiftet, das bald ein Ziel vieler Wallfahrten wurde, nachher zur evangeliſchen Erkenntniß gekommen, das Bild eigenmächtig verbrannt hatte, und darüber zu einer Geldbuße und zur Wiederherſtellung des Bildes verurtheilt worden war, ſagte ihr Mykonius [82], ſie müſſe allerdings das Bild, das nicht mehr ihr gehört habe, wiederherſtellen laſſen. So fern war man von Gewaltthat. Die bilderfeindliche Stimmung ward nicht von Zwingli angeregt, ſondern von der Schrift Ludwig Hetzer's: „ein Urtheil Gottes unſers Ehegemahls, wie man ſich mit allen Götzen und Bildnuſſen halten ſoll, us der h. Schrift gezogen", ein Buch, wovon ſogleich im Jahr 1523 drei Auflagen vergriffen wurden. Die Aufregung war ſo groß, daß der kleine Rath ſich der Sache annahm. Er wählte vier ſeiner Mitglieder, dazu vier aus dem großen Rathe und drei Pfarrer; dieſe Commiſſion erhielt den offiziellen Auftrag: scripturae locos de idolis diligenter expendere. Wenn man hernach vorzugsweiſe vom zweiten Gebot ausging, ſo werden wir die Urſache hievon nicht in einem geſetzlich angewandten, formellen Schriftprinzip, ſondern lediglich in der Faſſung des offiziellen Rathsmandates zu ſuchen haben. Vom 26ſten bis 28ſten Okt. 1523 ward ein zweites Religionsgeſpräch gehalten über Bilder und Meſſe, in Beiſeyn von 350 Geiſtlichen und 450 Laien [83]. Leo Judä war es, der vom zweiten Gebot und den Stellen 1 Cor. 5, 11; 10, 7 f.; Akt. 15, 20; 1 Petr. 4, 3 und 1 Joh. 5, 21 ausging. Sogleich wurde eingewendet, dieſe Verbote bezögen ſich nur auf Götzenbilder, nicht auf Bilder Chriſti und der Heiligen. Leo erwiederte, daß der Augenſchein lehre, wie auch den letzteren eine Ehre erwieſen werde, die keiner Creatur, nur Gott, gebühre. Darauf trat der Comthur, Meiſter Conrad Schmidt von Küßnacht am Zürichſee auf, eine der edelſten, herrlichſten Erſcheinungen aus der

---

(ſiehe die Beſchreibung bei Ruchat I, p. 205 ff.) war im höchſten Grad erbaulich. Vgl. auch Opp. Zw. I, 540. Anm.

82) Ruchat I, 126 ff.

83) Akten in Opp. Zw. I, 461 ff.

ſchweizeriſchen Reformation. In langer, köſtlicher Rede (S. 479 ff.), die wir uns hier mitzutheilen verſagen müſſen, ging er vom materiellen Prinzip, dem alleinigen Opfer Chriſti, aus, und wie wir, um Gnade zu erlangen, nichts als des Glaubens an den einigen Mittler bedürften. Darum ſey der Bilderdienſt zu verwerfen, weil alle Betrübten in allem Anliegen allein zu dem einigen Seligmacher Chriſto im Glauben laufen ſollten. Wer nun bei irgend einem Heiligen oder Bilde oder ſelbſt einem Bilde Chriſti Gnade und Erhörung ſuche, ſtatt allein bei Chriſto ſelber, der nehme Gott dem Sohn ſeine Ehre, und das ſey allerdings Abgötterei. So tief, ſo klar, bezog Schmidt das zweite Gebot auf das Chriſtenthum und das Chriſtenthum auf das zweite Gebot. Ihm verklärte ſich das Geſetz des Buchſtabens in das Geſetz des Geiſtes. — Dann rieth er aber dringend, „die bild im herzen“ erſt wegzuthun, d. h. die Chriſten erſt zu unterrichten, ehe man Bilder hinwegthäte. „Man ſoll ie dem „ſchwachen ſinen ſtab, daran er ſich hebt, nit us der hand ryſſen, man „gebe jm dann ein anderen, oder man fället jn gar zu boden. So „aber ein ſchwacher ſich hebt an ein ror, das mit jm wanket, ſo laß „man jm das in der hand, und zeig man jm einen ſtarken ſtab daby, „ſo laßt er denn ſelbs gütwilliglich das ror fallen, und gryft nach „dem ſtarken ſtab.“ — Als Schmidt geendet, ſagte Zwingli: „das „min herr und brüder der commentur hie ynzücht, man ſölle züvor „die welt wol underrichten mit dem wort gottes, und daſſelbig ſtyf „predgen, das gefällt mir faſt wol, und bin ganz mit jm der „meinung, daß es zum allertrüwlichſten geſchehe.“

So wurde denn beſchloſſen, noch keine Bilder wegzunehmen, noch auch an der Meſſe etwas zu ändern, ſondern abermals eine Commiſſion niedergeſetzt [84]), die aus Zwingli, Leo, Engelhard, Schmidt und einigen Rathsgliedern beſtand. Dieſe beſchloß, daß vor allem Zwingli das Volk durch eine Schrift belehren ſollte. Er ſchrieb jene ſchon früher gelegentlich von uns erwähnte „kurze chriſtenliche ynleitung“, die den 17ten Nov. 1523 er-

84) Zw. an Vadian 11. Nov. 1523.

ſchien, und auch den Biſchöffen von Chur, Coſtnitz und Baſel zugeſandt wurde. Er geht hierin wieder nicht nur nicht von geſetzlichem Standpunkt, ſondern gerade von der Lehre von der Freiheit vom Gſatz aus. Der Gſatz ſey da, um den Menſchen zur Erkenntniß ſeiner Sünde und zu Chriſto zu führen; in Chriſto ſey das Geſetz in allen Formen, auch als Ceremonialgeſetz, abgethan. Und ſo folgt als ein Satz der chriſtlichen Freiheit, daß die Kirche ein Recht habe, das päbſtliche Ceremonienweſen, und namentlich die Bilder, abzuthun. Die Verbote des a. T. gingen in ſo weit auch die Chriſten an, als alles dasjenige auch für den Chriſten verboten ſey, was ihn von Gott und dem einigen Vertrauen auf Gott allein abführe. Es ſind die Ideen Schmidt's, die wir hier wiederfinden.

Hierauf wurde den 20. Jan. 1524 eine dritte Disputation gehalten, und obgleich ſich die Gegner nur auf die Autorität des Pabſtes beriefen, ſo wurden dennoch Meſſe und Bilder auch jetzt noch nicht abgeſchafft, ſondern nur einſtweilen die Prozeſſionen und das Frohnleichnamsfeſt eingeſtellt. „So aber noch zu dieſer *zyt*", ſagte Zwingli in einem ſchriftlich eingereichten Vorſchlag [85]), „die „herzen und glouben der menſchen unglych (denn vile noch ſo *blöd* „ſind, als wir alle vor unlanger zyt ouch gſyn ſind) wirt not ſyn, daß man etwas den blöden nachgeben werd." Doch war die Gegenſchrift des Coſtnitzer Biſchoffs gegen Zwingli's „ynleitung" nicht eben geeignet, die Blöden in ihrer Blödigkeit zu beſtärken. Wenn es da hieß: „Was Saturnus, Jupiter, Apollo, Mars, Mercurius, Her„cules, Venus, Lupa, Flora u. ſ. w. für ein unverſchamt, ſchänd„lich, ſündlich Leben han gführt, dieweil ſy menſchen waren uf dem „erdrych, zeigen alle geſchichtſchreiber, chriſtlich und heidniſch, offen „an", und wenn hiegegen an das fromme Leben der lieben Heiligen appellirt ward, ſo war das wohl ſehr erheiternd, aber nicht ſehr überzeugend.

An Oſtern 1525, den 12. April, wurde denn endlich ſtatt der Meſſe das chriſtliche Abendmahl gefeiert, — eine Feier, deren er-

85) Opp. I, 579.

greifende Beſchreibung uns Gerdeſius aufbehalten hat — und zuvor wurden die Bilder entfernt. Die drei Stadtgeiſtlichen gingen mit etlichen Rathsgliedern und den nöthigen Handwerkern von Kirche zu Kirche, und nahmen bei verſchloſſenen Thüren die Bilder hinweg, und brachten ſie in die Waſſerkirche. Der eigentliche Schofel wurde ſpäter verbrannt, die beſſeren Tafeln werden noch heute in der Waſſerkirche (jetzt Stadtbibliothek) aufbewahrt. Da ſieht man eine Krönung Mariä, da die Schutzheiligen Felix und Regula, alles ſteife Bilder aus der Uebergangsperiode aus der byzantiniſchen in die altdeutſche Schule; da ferner etliche nackende Märtyrergeſtalten, die grauenvoll auf Dornen geflochten werden, widerlich anzuſehen; vor allem aber jenen wunderlichen Heiligen, den Schmidt Erhardt oder Eligius, der den Pferden, die er beſchlagen ſollte, die Beine abhackte, dieſelben ſo beſchlug und dann wieder anheilte (ein Wunder, wogegen der ganze Trier'ſche Rock noch nichts iſt!) — lauter Gegenſtände, die auf eine evangeliſche Gemeinde wirklich recht erbaulich wirken mußten! Man lernt hiebei begreifen, warum es Zwingli ferner lag, die Bilder von der Seite ihres künſtleriſchen Werthes, ihrer gemüthlichen Wirkſamkeit aufzufaſſen. Sind jene Gemälde bedeutſam, ſo ſind ſie es nur für das Studium der Kunſtgeſchichte; dazu iſt eine Bibliothek ganz der geeignete Ort. —

Ich bedarf in nicht geringem Grade der Nachſicht meiner Leſer, die ſich in langen Abſchweifungen mit mir ergehen mußten. Doch trage nicht ich die Schuld. So lange Zwingli ſo gut wie unbekannt, ſo lange er geradezu verkannt iſt, ſo lange eine Carrikatur, ein fanatiſcher Schwärmer und dabei zugleich ein trockener Verſtandesmenſch, in den Köpfen des deutſchen theologiſchen Publikums ſpuckt, ſo lange iſt es eine reine Unmöglichkeit, den Abendmahlsſtreit zwiſchen Luther und Zwingli in ſeiner wahren Bedeutung aufzufaſſen. Nicht leicht vielmehr hing die Auffaſſung eines Dogma's ſo enge mit der ganzen Perſönlichkeit und ihrer geſammten Anſchauung des Chriſtenthums zuſammen, wie bei Zwingli.

§. 29.

Zwingli und die Meſſe.

Die Geſchichte der zürcheriſchen Reformation hat uns in ihrem Verlaufe wie von ſelbſt auf den Punkt geführt, wo Zwingli mit der päbſtlichen Kirche über die Meſſe zu ſtreiten hatte. In dieſer Controverſe werden wir den Urſprung ſeiner Abendmahlslehre zu ſuchen haben.

In der That, ſeine Differenz von Luther in dieſer Lehre erklärt ſich zur einen Hälfte ſchon aus dieſem Umſtand. Zwingli kämpfte zuerſt mit den Vertheidigern des römiſchen Meßdogma's; Luther, ehe es über die Meſſe zu einem ſpeciellen Streite kam, gerieth mit dem haſtig niederreißenden Gegner der Meſſe, mit Carlſtadt, in Kampf. So waltete bei Zwingli von vorne das Intereſſe, niederzureißen, was irgend falſch war, bei Luther das Intereſſe, zu erhalten, was irgend als wahr gelten konnte. So mußte jener im Gegenſatz zu der Lehre, die aus dem Sacrament eine Wiederholung des Opfers Chriſti machte, vor allem ausſprechen, daß das Sacrament ein Gedächtniß des Todes Chriſti ſey. So mußte dieſer im Gegenſatz zu der Lehre, daß das Sacrament nichts als ein Zeichen der Verſöhnung ſey, feſthalten die Wahrheit, daß es ein reeller Akt der Vereinigung mit Chriſto ſey.

Doch würden wir den Vorwurf eines ſehr oberflächlichen Verfahrens mit allem Rechte auf uns laden, wenn wir bei jener äußeren Veranlaſſung der beiderſeitigen Lehrentwicklung ſtehen bleiben und aus ihr alles erklären wollten. Es fragt ſich ja doch noch: warum blieb Zwingli (wie gemeinhin angenommen wird und halb mit Recht) bei jener objektiven Beziehung des Sacramentes auf den Verſöhnungstod Chriſti ſtehen? warum urgirte Luther umgekehrt faſt bis zur Einſeitigkeit die Realität der ſubjektiven Vereinigung mit Chriſti Perſon, ſo daß er jene objektive Beziehung faſt gefliſſentlich hinwegwies?

Dies zu erklären, müſſen wir tiefer in den dogmatiſchen Entwicklungsgang beider Männer eingehen. Ehe wir die Disputationen Zwingli's über die Meſſe verfolgen, werfen wir noch einen letzten überſichtlichen Blick auf die beſondere Form, die das materielle Glaubensprinzip bei ihm annahm. Wir haben im Bisherigen erträumte prinzipielle Unterſchiede, die man zwiſchen ihm und Luther hat finden wollen, mit ſchlagenden Thatſachen zurückgewieſen; daß er nur das formelle Schriftprinzip gehabt, daß er das materielle Prinzip erſt von Luther empfangen, daß er auf geſetzlichem Standpunkte ſich bewegt habe, daß er ein trockener Verſtandesmenſch, ingleichen ein ſchwärmeriſcher Fanatiker und ein deſtruktiver Eiferer geweſen, das alles hat ſich uns von ſelber widerlegt. Fragen wir nun, welcher wirkliche prinzipielle Unterſchied zwiſchen ihm und Luther vorhanden geweſen ſey.

Ein einziger Blick auf den Bildungsgang beider Männer genügt, uns dieſe Frage völlig zu beantworten. Zwingli genoß eine humaniſtiſche, Luther eine ſcholaſtiſche Bildung. Zwingli kam zu ſeinem materiellen Glaubens- und Reformationsprinzip von ſeiner eben im Humanismus wurzelnden Durchſchauung objektiv geſchichtlicher Zuſtände aus, Luther zu dem ſeinigen durch ſubjektive Lebenserfahrungen, welche allmählich das ſcholaſtiſche Syſtem durchbrachen. Hieraus erklärt ſich zuvörderſt ſchon die verſchiedene Form, welche das gleiche Glaubensprinzip bei beiden annahm. Luther fragt: Wie wird mein Gewiſſen beruhigt? die Antwort lautet: durch den Glauben allein, nicht durch Werke; und von da aus wird Dogma für Dogma umgebildet, und die Lehrentwicklung greift zuletzt über in's Leben, in die kirchlichen Verhältniſſe, den Cultus, die Verfaſſung. Aus der Erneuung der Lehre folgt am Ende eine Erneuung der Kirche. Zwingli fragt: Wie iſt dem betrübten Jammer in der Kirche abzuhelfen? er antwortet: dadurch, daß Chriſtus allein alles in allem wird, und die von Menſchen erſonnenen Heilswege d. h. Irrwege abgeſchnitten werden; daß allein ſein Opfer gilt, nicht das des Meßprieſters, daß allein das Geſetz ſeines Geiſtes gilt, nicht das Geſetz päbſtlicher Menſchenſatzungen, daß allein eine Fürbitte gilt, nicht die der Heiligen, daß allein ſein Wort, das

Wort von Chriſto gilt, nicht das von ihm hinweg zu falſchen Tröſtern führende Menſchenwort. Vom Glaubensprinzip gehen beide aus; aber Luther faßt es von ſeiner ſubjektiven, Zwingli von ſeiner objektiven Seite; Luther kömmt von jenem Quellpunkt aus zuerſt zum Dogma, von da zur Kirche, Zwingli zuerſt zur Kirche, von da zum Dogma [1]).

So ſehen wir ferner, wie bei Luther von allem Anfang an beſtimmte einzelne Dogmen in ſchärfſter ſcholaſtiſcher Faſſung ſich ausbilden. Man vergleiche nur ſeine Theſen. Das einzelne Dogma von der Buße erſcheint hier bereits in ſeiner Vollendung. Bei Zwingli finden wir ſelbſt am Schluſſe ſeines, freilich vor der Zeit abgebrochenen Lebens noch kein einziges Dogma in vollendeter Geſtalt. Er faßt alle Lehren auf in ihrer organiſchen Lebendigkeit, in jenem Reichthum von Beziehungen, wo jede Lehre auf alle anderen mitbezogen iſt, jede einzelne alle übrigen in ſich enthält. Luther hat das ſcholaſtiſche Syſtem zu ſeiner Vorausſetzung, und bildet es um; allſogleich ringt er nach der beſtimmteſten Fixirung, nach den ſchärfſten Terminis; die Form iſt ihm durchaus nicht gleichgültig, in den Formen iſt er im höchſten Grade ſcrupulös. Für Zwingli exiſtirt eine beſtimmte Form gar nicht; in der Form iſt er gewiſſermaſſen Eklektiker; ihm iſt es gerade um den von jeglicher Form freien lebendigen Fluß der Lehre in ſich ſelber zu thun. Wenn er ja beſtimmte Formen wählt, ſo ſind es die, die die Schrift ihm bietet; er gebraucht wie Luther die pauliniſchen Kategorieen von Glauben und Werken, weit entfernt aber, dieſelben zu dogmatiſchen Terminis zu fixiren, ſpielt er ebenſo oft, faſt noch öfter, in die johanneiſchen von Leben und Tod, Licht und Finſterniß über. „An Chriſtum glauben", und: „im Haupte leben", gilt ihm gleich. Wo es ſich um ſpeculative Fragen handelt, da greift er auch mit kühner Unbedenklichkeit und Freiheit zu den Ausdrücken heidniſcher Philoſophen. Oft drückt er

---

1) Daraus erklärt ſich das Mißverſtändniß, als habe er von außen angefangen. Objektiv und äußerlich iſt aber ſehr zweierlei!

ſich deshalb ſchief, einſeitig, paradox aus, ſtets ſich deſſen bewußt, daß er eben nicht die ganze Wahrheit hier fixiren, ſondern nur irgend eine Seite, eine Beziehung der proteusartig lebendigen Wahrheit hervorheben will. Man hat dieſe ſeine Freiheit von jeglicher ſcholaſtiſch-fixirten Form nicht begriffen; anſtatt den Zwingli erſt zu ſtudiren, hat man damit angefangen, über ihn zu Gericht zu ſitzen; hat man willkührlich paradoxe Stellen herausgeholt, ſeine in ſtetem Fluß begriffenen Worte für fixe Termini angeſehen, und einen hübſchen Index von Häreſieen aus ihm herzuſtellen gewußt. Bei dem gleichen Verfahren kann man freilich auch ſelbſt in bibliſchen Büchern Häreſieen finden, und mit Präſident Lars ausrufen: Der Text iſt bei meiner armen Seel ein Manuchäer! In der That iſt die Form, worin ſich bei Zwingli die Lehre darſtellt, noch ganz die der bibliſchen Redeweiſe, der Gelegentlichkeit, des freien Fluſſes. Wenn Luther vom ſubjektiven Glaubensprinzip aus erſt zum Dogma, von da erſt zur Schrift kam, ſo kam Zwingli allerdings vom objektiven Glaubenprinzip aus erſt zur Schrift, dann erſt zum Dogma [2]); wenn Luther die Schrift gewiſſermaſſen hinterher zum Beweiſe beirief, ſich ihr aber auch nur ſoweit unterwarf, als ſie zur Beſtätigung ſeines Grunddogma's diente, und für andere Bücher ſelbſt den Namen der „ſtrohernen Epiſtel" nicht zu ſtark fand (ein böſes Beiſpiel für alle Zeit!) ſo unterwarf Zwingli ſein ſubjektives Erkennen von vorneherein dem großen Organismus des bibliſchen Codex, ſuchte ſich in alle Theile der Schrift [3]) mit gleicher Hingabe hinein zu leben, warf das Un-

---

2) Daraus erklärt ſich das Mißverſtändniß, als ſey das Prinzip ſelber, wovon er ausging, das formelle Schriftprinzip geweſen.

3) Wie ganz anders, als Luther's (oft aus Parteigeiſt geprießenes und doch nicht weiß zu waſchendes) Urtheil über den Brief Jakobi iſt das Zwingli's. Während jener, weil er ſein Dogma unter ſeinen Kategorieen in jenem Briefe nicht findet, dieſen ſofort ohne alle Pietät, ohne alles Andenken, daß er Gottes Wort vor ſich hat, „eine rechte ſtroherne „Epiſtel" nennt, die „doch keine evangeliſche Art an ihr hat" (Vorr z. n. T. 1524) dringt Zwingli vielmehr in den Grund der formellen

verſtandene nicht ſofort von ſich, ſondern fuhr fort im Forſchen, hoffend, daß vom objektiven Mittelpunkte: Chriſtus, aus ſich alles bis in die Peripherie löſen und ſein Licht erhalten werde. So ſehen wir Luthern ſtets zu dogmatiſcher Fixirung hindrängen, Zwinglin ſtets vor dogmatiſcher Fixirung ſich zurückhalten und in unendlichem Proceſſe freier Schriftforſchung begriffen.

Dies iſt uns an ſich ſchon von der allerhöchſten Wichtigkeit für das Verſtändniß des Abendmahlſtreites. Aber jene verſchiedene Methode der dogmatiſchen Entwicklung hatte natürlich auch auf die materielle Geſtaltung der Lehre ſelbſt einen nicht geringen Einfluß. Wir bemerken denſelben in der Art, wie Zwingli das Chriſtenthum in ſeiner univerſellen Beziehung zur Weltgeſchichte auffaßt, in der Art, wie bei ihm die ſoteriologiſche Seite des Dogmas in Verbindung mit der metaphyſiſchen tritt, endlich und hauptſächlich aber im Begriff des Glaubens und in der Lehre von der Taufe.

Differenz der beiden Lehrbegriffe ein, und begreift durch die formelle Differenz hindurch die reelle Einheit der pauliniſchen und jakobiſchen Lehre. Beſſeres läßt ſich wohl über die ganze Frage nicht ſagen, als was Zwingli zu Jak. 2, 14 ſagt: Alii fidem ab operibus separant, ut Judaei omnes, Pharisaei, hypocritae, pontificii, justitiarii, qui ex lege et operibus justitiam quaerunt. Et hi ad dexteram aberrant, Christi gratiam spernentes. Alii vero fidei caritatis opera adimunt, inani tantum fidei vocabulo gloriantes, quum interim non Christo sed sibi vivant et mundo, et libertatem Christi velamentum scelerum suorum faciant. — Jacobus ergo quum fidem justificare negat, non de vera illa, viva, et efficaci perque caritatem operante fide intelligit, cui in scripturis justificatio et salus tribuitur, sed eam, quam jactant quidam, quae non fides sed potius opinio, taxat et reprobat, quam et idcirco mortuam fidem appellat, quod caritate (quae vera vita est) careat. (Opp. VI, B, 271). Ach wie viel gäben die, welche ſich nicht ſcheuen Luthern wegen jener Aeußerung offen zu loben, — wie viel gäben ſie darum, wenn dieſe Worte Zwingli's von Luther geſchrieben wären!

Luther ſieht noch auf gut ſcholaſtiſch extra ecclesiam nullam salutem; Zwingli ſieht nach Art der älteren Kirchenväter in der ganzen Weltentwicklung eine göttliche Pädagogik für das Chriſtenthum. Bekannt iſt, welch ein Geſchrei Luther nach Zwingli's Tod anſtimmte, daß dieſer in der christianae fidei expositio, die er durch den franzöſiſchen Geſandten Maigret erſucht im Jahre 1530 für Franz I. ſchrieb, die wir aber nur noch in einem nachmals von Bullinger aufgefundenen Concept beſitzen, welches, nach einer Randgloſſe zu urtheilen, nicht einmal unverändert ins Reine geſchrieben worden zu ſeyn ſcheint, daß er alſo hier bei der Beſchreibung der vita aeterna ſagt, man werde im Himmel auch die edleren Heiden (ſogar, wie Luther ſchaudernd ausruft, ſogar „den gottloſen Numa") finden. Jetzt wird ihm wohl Niemand mehr daraus ein Verbrechen machen. Wir wiſſen, daß Röm. 2, 7 „denen, die in Beharrlichkeit des Gutesthuns nach unvergänglichem Weſen trachten", ewiges Leben verheißen iſt; wir wiſſen, daß nur der poſitive Unglaube an das angebotene Heil weder hier noch dort vergeben wird, daß nur auf ihn die Strafe des ewigen Todes geſetzt iſt; wir wiſſen, daß auf die erſte Auferſtehung der in Chriſto Entſchlafenen noch eine zweite der ganzen übrigen Menſchheit folgen ſoll, die alsdann gerichtet werden ſoll nach ihren Werken, und daß im neuen Jeruſalem ſelber die Blätter des Lebensbaumes dienen ſollen zur Geneſung der Heiden (Apok. 22, 2). Zwingli hat alſo an der Hand der heil. Schrift das Heidenthum ebenſo wie das Judenthum als zu den ϛοιχείοις τοῦ κόσμου gehörig (Gal. 4, 1—3) angeſehen, und mit vollem Rechte einen Socrates neben einen Abraham geſtellt. Ihm beſteht die Seligkeit darin, daß das ganze Wunderwerk der göttlichen Weltpädagogik in ſeinen Früchten klar und herrlich vor den Blicken der erſtaunten Seligen da liegt [4]).

---

4) Wie wenig er aber an eine Seligkeit der Heiden ohne Chriſtum dachte, oder die Heiden ohne weiters ſelig ſprach, zeigt die Stelle Opp. II, A, 291. „Ich red fürnemlich von der chriſten kinder; nit daß ich der un„gloubigen ußſchlieſſen welle, ſunder mich nit ze wyt hinus laſſen; . . .

Wie ſich ſeine Eigenthümlichkeit im Gegenſatz zu Luther in der Univerſalität zeigt, womit er die ganze Welgeſchichte auf das Chri-

---

„ich laß dieſelben der urteil gottes.“ Andre Einwürfe, von Hahn (Stud. u. Krit. 1837, 4) und Rudelbach (S. 82 f. und 290) gemacht, ſind zu abſurd, um einer ernſtlichen Widerlegung zu bedürfen. Weil Zw. von dem Weſen Gottes ſagt, dies habe ſchon Seneca erkannt, ille animorum unicus ex gentibus agricola, ſo wirft man ihm vor, er habe den Seneca für eine Autorität neben der Bibel gehalten! Ebenſo wie Paulus (Apoſtelgeſch. 17, 28) den Aratus! — Rudelbach hat ſogar herausgebracht, Zwingli's Reformation verhalte ſich zu der Luther's, wie die Katharer zu den Waldenſern; er habe zwar auch ächt reformatoriſche Elemente; dieſe habe er aber von Luther empfangen; die Baſis ſey doch bei ihm, wie bei den Bogomilen ein heidniſcher Pantheismus; ein hiſtoriſcher Zuſammenhang zwiſchen beiden laſſe ſich zwar nicht nachweiſen, aber es ſey doch allerhand bogomiliſches bis zu Zwingli durchgeſchwitzt und er habe „mit Gierigkeit aus dieſem Brunnen getrunken.“ Dieſe Läſterung, welche auch nicht mti Einer Beweisſtelle belegt wird, gehört nicht mehr in die Sphäre der Wiſſenſchaft; ſie ſteht durchaus auf gleicher Linie mit der Polemik eines Weſtermeier oder Ravignan gegen Luther. — Mit ähnlicher Gewiſſenloſigkeit ſagt Rudelbach (S. 109): „In der Schw. Ref. trat überall „die Obrigkeit als die rechte und das Evangelium als die linke Hand „auf.“ Man fragt ſich, was dieſe Worte überhaupt heißen ſollen? Will Rudelbach behaupten, Zwingli habe Beſchlüſſe der weltlichen Obrigkeit ſelbſt auf Koſten klarer Bibelausſprüche, die ihnen widerſprachen, angenommen, und die Beſtimmungen der Obrigkeit den Beſtimmungen Gottes vorgezogen? Aber ſolchen platten Unſinn trauen wir Rudelbach trotz ſeiner an Fanatismus grenzenden Beſchränktheit nicht zu. Es bleibt nichts übrig, als daß er die Schw. Ref. darüber tadelt, daß die äußeren Veränderungen in Verfaſſung und Cultus durch obrigkeitliche Anordnungen geregelt und eingeleitet wurden. Will er Zwingli darüber tadeln? Hätte dieſer etwa auf eigne Fauſt (wie es 1522 in Sachſen geſchah) tumultuariſch Aenderungen vornehmen ſollen? Was Rudelbach dann erſt ſagen würde? — Auf völlig gleicher Linie ſteht die Behauptung Hahn's (S. 780) und Rudelbach's

ſtenthum bezieht, ſo auch zweitens in der Art, wie er das ſoterio⸗logiſche Element mit dem metaphyſiſchen verbindet. Es

---

(290) daß Zwingli Dualiſt geweſen, weil er die Worte Seneca's: Universa ex materia et ex Deo constant, billigend anführt. Allein die gelehrten und gründlichen Herren haben nur leider vergeſſen a) daß im Context nicht von der Entſtehung der Welt, ſondern davon die Rede iſt, daß dies bereits entſtandene, gegenwärtig vorhandene Weltall aus zweierlei beſtehe, aus einem Gotte, der es geſchaffen habe und regiere (Deus ista temperat) und der Materie (quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem), b) daß Zwingli ſelbſt unmittelbar darauf fortfährt: „Dabei iſt zu bemerken, daß Seneca ſich nicht etwa die „Materie als ſelbſtändig und ewig gedacht hat, ſo daß ſie von Gott „nur wäre ausgebildet worden; Seneca leugnet nicht, daß die Mate⸗„rie aus Nichts hervorgerufen ſey"!!! Zwingli mag den Seneca falſch verſtanden, mag zuviel in ihn hineingelegt haben; aber das iſt denn doch klar, in welchem Sinne er Seneca's Worte gebilligt hat. Und ihm auf Grund dieſer Stelle Dualismus vorzuwerfen, iſt denn doch etwas ſtark! — Hätten die beiden Herren ſich die Mühe gegeben, den *Mann* erſt zu ſtudiren, den ſie verketzern wollten, ſo würden ihnen ohne Zweifel Stellen, wie die folgenden in's Auge gefallen ſeyn. Anamn. epil. (Opp. IV, A, p. 138 ff.): Cunctis autem quum prospicit, necesse est, ut et cuncta ex illo et in illo sint. Quamvis ex bonitate et potentia etiam istud eliciatur, quod omnia ex illo, per illum et in illo sunt. Sua enim nimirum sunt, quibus prospicit; nam si alterius essent, jam duo essent rerum summae perfecta numina. — Numen enim, ut a se ipso est, ita non est quidquam quod a se ipso et non ab illo sit. Esse igitur rerum universarum esse numinis est. Sehr dualiſtiſch! Daß die letzten Worte nur ſagen, die Exiſtenz aller Dinge ſey in Gott begründet, verſteht ſich aus dem Context. Daß ſie nicht pantheiſtiſch zu verſtehn ſind, erſieht man aus folgender Stelle. — Predigt zü Bern (Opp. II, A, 207). „So die erd one anfang und one end und eigens weſens wär, ſo müßt ſy ouch unendlich ſyn; dann ſy iſt ein materi, ja die gröbſte materi. So ſy aber nit unendlich iſt, und iſt aber ein materi, ſo müß ſie gmachet und nit eigens weſens ſyn." — Wenn doch jene Lutheraner ein⸗

iſt in neueſter Zeit in einem ſcharfſinnigen und gelehrten Werke [5]) die Anſicht ausgeſprochen worden, daß die reformirte Dogmatik, und zwar ſchon von Zwingli's Commentarius de vera et falsa religione (1525) an auf der Baſis nicht des Rechtfertigungs- ſondern des Prädeſtinations-Dogma's ſich erbaut habe. Abgeſehen von manchem, was ſich (namentlich in Betreff Calvin's und Cocceſus, der beiden eminenteſten und einflußreichſten ref. Dogmatiker) dagegen möchte erinnern laſſen, ſo iſt vor allem zu beachten, daß dort von dem Prinzip des wiſſenſchaftlichen dogmatiſchen Syſtems, nicht von dem der Kirche, geſchweige dem der Reformation die Rede iſt. In allen ſeinen reformatoriſchen Schriften erwähnt Zwingli der Prädeſtination gar nicht; in den Concluſionen, wo das Glaubensprinzip von der Verſöhnung ſo entſchieden den Anfang und den Mittelpunkt und die Spitze bildet, kömmt die Prädeſtination gar nicht vor; aus ſeinem Briefwechſel mit Mykonius ſehen wir, daß er zwar dann und wann auf dies Problem geführt wurde, aber nie Zeit und Ruhe fand, es durchzudenken und die meiſten darauf bezüglichen Fragen ſeines Freundes als „curiosa", die zur Seligkeit nicht Noth ſeyen, zurückwies; in den Streit zwiſchen Erasmus und Luther hat er ſich nicht eingemiſcht; die einzige Schrift, wo er die Prädeſtinationslehre berührt, iſt ſein verſchrieenes und doch ſo unſchuldiges Anamnema de Dei providentia. Auf dem Marburger Geſpräch ward er vom Landgrafen Philipp aufgefordert, eine Predigt über die Vorſehung zu halten. Er hielt ſie, im Drang der wichtigeren Disputation, ohne Vorbereitung, über einen Gegenſtand, den zu behandeln er ſtets vermieden, den er nie ſorgfältig durchdacht hatte, den ſcharf zu faſſen er auch nach ſeiner un- und antiſcholaſtiſchen Bildung wenig Geſchick beſaß. Er hielt ſie übrigens in Luther's Gegen-

ſehen wollten, daß Luther ſchon in ſich ſelbſt groß genug iſt, und daß die Verkleinerung Zwingli's das ſchlechteſte Mittel iſt, Luthern größer zu machen als er ſchon iſt!

5) Schweizers Dogmatik der ref. Kirche.

wart (in keinem Falle vor dem 30ſten Sept.[6])) und es iſt nicht die leiſeſte Spur vorhanden, daß Luther an dem Inhalte derſelben etwas getadelt hätte. An der einzigen Stelle vielmehr, wo Luther dieſe Predigt erwähnt [7]), tadelt er nur das, daß Zwingli griechiſche und hebräiſche Wörter auf die Kanzel gebracht habe. Der Landgraf bat Zwingli um das Concept; aber er hatte extemporirt, und ſchrieb nun den Inhalt der Predigt aus dem Gedächtniß in lateiniſcher Sprache nieder. Dies iſt ſein anamnema. Die Grundidee iſt die, daß er die abſolute Freiheit und Allmacht Gottes jeglicher Beſchränkung durch geſchöpflichen Willen gegenüber zu retten ſucht. Er ſchweift hier oft in's paradoxe, extreme, irrige aus; aber man ſieht es auch jeder Zeile an, daß er auf nie zuvor betretenen Wegen wandelt. Die durch die Leiblichkeit bedingte Möglichkeit der Sünde ſpannt er bis faſt zu einer Nothwendigkeit; doch fügt er ſogleich wieder mildernd hinzu, daß die Leiblichkeit nur inſofern, als ſie seorsim betrachtet werde, ad lutum neige; verbunden habe Gott die Seele mit dem Leibe gerade deshalb, damit die Seele den Leib beherrſche, ut divina curaret. Die Freiheit des Menſchen hält er entſchieden feſt. **Legem tulit Deus homini, ad quam offendere** p o s s e t. Auch wo er am Schluſſe der Schrift alles noch einmal kurz zuſammenfaßt, ſagt er deutlich: **L a b i p o t u i s s e** a numine est inditum; fuit ergo insignis alicujus boni caussa. **L a p s u s** autem quum calamitatem attulerit, jam constat, **l a p s u m** non fuisse felicitatem; neque etiam calamitatem, quae ex eo secuta est, esse felicitatem posse. Wenn er dann daraus, daß durch den lapsus die Erkenntniß der in Chriſto geoffenbarten Gerechtigkeit möglich wurde, folgert: jam lapsum videmus bono nostro generi insitum esse, ut casu erroreque liceret (möglich würde) discere, quod contendendo ac penetrando fieri nequivisset, ſo iſt dies kühn, parador, ſchief, wird aber wiederum gemildert durch das folgende: **Quod si divina bonitas lapsui hu-**

---

6) Vgl. Schmitt, das Religionsgeſpräch zu Marburg, S. 87.

7) Im pastorale Lutheri, ed: Konrad Porta, S. 41.

mano remedium non prospexisset, tum cum sic casurum videret (Präſcienz!) jam frustra fuisset intellectualis creandus. — Temere factura erat providentia hominem, nisi tum, quum videret lapsurum, statuisset redimere. Man wird geſtehen müſſen, daß dies nicht Supralapſarismus iſt, daß vielmehr die Gnadenwahl nicht energiſcher, als hier, als Wahl in Chriſto gefaßt werden könnte. Auch in der Auslegung des fünften Artikels (Opp. I, 182 f.) behauptet er, daß Adam freien Willen gehabt habe [8]. Der Vorwurf des Supralapſarismus fällt alſo hinweg. Auf die infralapſariſtiſche Frage, ob nach geſchehenem Sündenfall nun der Glauben oder Unglauben des Einzelnen von göttlicher Beſtimmung abhänge, geht Zwingli nirgends ein; er hält nur in gelegentlichen Aeußerungen das Eine feſt, daß der Glauben ein Gnadengeſchenk Gottes ſey [9]. Ein einziges Mal dagegen geht er

---

8) Hie müſſend wir voran ermeſſen den ſtand Adams vor dem übertreten, darnach nach dem übertreten. Adam iſt zum erſten fryes willens geſchaffen, alſo daß er ſich mocht gottes halten und ſines gebotes, oder nit, wie er wollt.

9) Z. B. im Elenchus c. catabapt. ſagt er, das erſte ſey die electio, das zweite die destinatio, das dritte die vocatio, das vierte die justificatio. Cum ergo Dei haec omnia sint, et fides quartum vix tantum locum obtineat,..... impossibile est, quemquam sic electum (ſo, daß die fides und justificatio daraus folgt) damnari. Conf. ad Carol. (Opp. IV, A, 7). Electio non sequitur fidem, sed fides sequitur electionem. — Paradox ſagt er einmal im Elench., man dürfe nicht fragen, warum Gott, da er doch Eſaus Sünde vorher gewußt, ihn dennoch geſchaffen habe; hier müſſe man ſich beſcheiden zu ſagen: Divina providentia (eum) in hoc creavit, ut viveret et ut impie viveret. Natürlich macht ihm Rudelb. (S. 293) dieſe Worte zum Verbrechen, vergißt aber, daß ſich Paulus Röm. 9 des gleichen Paradoxons ſchuldig macht! — Ad Carol. Calv. (Opp. IV, A, 5) ſagt Zwingli: Hic enim unus ac solus mediator Dei et hominum est, Deus et homo Christus Jesus. Constat autem et firma manet Dei electio. Quos enim ille elegit ante mundi constitutionem, sic ele-

auf den concursus ad malum ein. Auch hier redet er mehr kühn als ſcharf. Adulterium David, quoad ad autorem Deum pertinet (ſofern es als faktiſcher Erfolg in die Cauſalreihe weiterer Ereigniſſe eintritt, und man alſo von der moraliſchen Intention der Handlung ab- und allein auf die faktiſchen Folgen ſieht) non magis Deo est peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet. Man hat hier Fatalismus finden wollen, und doch ſteht das quoad ſo deutlich da! — Geſetzt aber auch, Zwingli hätte wirklich nicht bloß paradox, ſondern ſelbſt heterodox geſprochen, wäre denn das ein Verbrechen? Iſt denn Irren ein Verbrechen? Beharrliche Ausbreitung eines Irrthums wider beſſeres Wiſſen mag man ſo nennen; wir aber haben uns überzeugt, daß Zwingli dieſe ganze Lehre in ſeinen reformatoriſchen Schriften ſo gut wie gar nicht berührt, ſondern ſich hier völlig auf die Lehre von der Verſöhnung und dem neuen Leben in Chriſto beſchränkt.

So wenig aber die Prädeſtinationslehre als das Prinzip ſeiner Reformation oder auch nur ſeiner Dogmatik betrachtet werden kann, ſo bleibt es doch wahr, daß ſeine Verſchiedenheit von Luther ſich in einer Verbindung der metaphyſiſchen mit den ſoteriologiſchen Elementen offenbart. Wir erſehen dies aus ſeinem für Theologen beſtimmten comment. de vera et falsa religione, dem älteſten Syſtem einer reformirten Dogmatik. Nur iſt es eben weniger die Prädeſtinationslehre, als die reine Idee Gottes ſelber, von welcher ausgehend er das ganze Syſtem der chriſtlichen Lehre wiſſenſchaftlich darzuſtellen ſucht. Er geht aus vom Begriff der Religion, definirt dieſelbe als gegenſeitige Beziehung Gottes und der Menſchen, und vertieft ſich dann anbetend in das Weſen Gottes. Sein Weſen können wir aus eigner Vernunft ſo wenig

---

git, ut per filium suum sibi cooptaret. — Bonitatis est, eligere quos velit; justitiae vero, electos sibi adoptare et jungere per filium suum. Wie anders, als bei Calvin! Dieſer ſieht in der reprobatio Etlicher, jener in der adoptatio electorum per filium den Erweis der göttlichen Gerechtigkeit.

erkennen, als ein Käfer das Weſen des Menſchen. So geht er auf die Offenbarung ein, auf Ex. 3, 13. Gott iſt der, der aus ſich ſelbſt und das Seyn ſelbſt iſt. Dies Seyn iſt ebenſo das Gute, wie es das Seyn iſt; eben weil alles Gute nur aus ihm iſt, und weil alles, was aus ihm iſt, gut iſt (Gen. 1, 31). Eben darum iſt dies Seyn nicht eine res iners, ſondern eine ἐντελέχεια καὶ ἐνέργεια, denn was vollkommen gut iſt, das iſt Leben in ſich ſelber. Gott iſt aber nicht in dem Sinn das Leben der Welt, daß er unwillkührlich (temere) ſie belebte, ſondern das vollkommene Leben iſt in ſich ſelber sapientia, scientia, prudentia, und die Weisheit in ihm geht allem Seyn aus ihm voraus; ſo iſt er der Allmächtige, und die Welt iſt regiert durch ſeine providentia. Der Inhalt dieſer beſteht darin, daß Gott ſein Weſen nicht bloß für ſich haben, ſondern daſſelbe offenbaren will, ſo iſt er natura sua ein ens benignum ac liberale und alle ſeine Offenbarung, als freier Ausfluß ſeines Weſens, erſcheint als Gnade. Dies alles erfährt der Menſch, indem er es erlebt in der fides. Constat igitur otiosa esse, quae hactenus de Dei cognitione attulimus, nisi fides accedat. Dies führt Zwingli auf die Natur des Menſchen. — Man wird dieſem Syſtem das Lob einiger Tiefe nicht verſagen können.

Den Menſchen faßt er ohne weiteres auf, wie er nach dem Falle iſt, als einen hypocrita, der ſich in ſich ſelbſt verſteckt und der Selbſterkenntniß durch tauſendfache Windungen zu entſchlüpfen ſtrebt. Kurz berührt er, daß der Menſch nicht ſo erſchaffen, ſondern durch Verführung erſt der Schlange, dann des Weibes (deſſen Natur ohnehin mehr insidiosa als die des Mannes ſey) gefallen ſey. Dann geht er auf das Weſen der Sünde, die φιλαυτία, und ihre Folgen ein, und kehrt nun zum Begriff der Religion zurück, indem er zeigt, wie nun, nach geſchehenem Fall, keine andre Religion mehr möglich ſey, als die Verſöhnung durch den Tod Chriſti des Sohnes Gottes. So lebendig, ſo organiſch verbindet ſich ihm die höchſte metaphyſiſche, ideelle Wahrheit mit der Thatſache der Menſchwerdung Chriſti.

Sehen wir ihn in dieſer wahrhaft ſpeculativen Auffaſſung des Chriſtenthums einen ganz anderen Weg betreten, als Luther, ſehen wir ihn ſeiner Zeit faſt um drei Jahrhunderte voraneilen, und Probleme, die jetzt erſt im Auftauchen begriffen ſind, mit der ganzen Genialität ſeines an die heil. Schrift ſich hingebenden Glaubens beantworten, und die ganze ſcholaſtiſche Denkform kühn überſpringen, ſehen wir, wie er unſerer Zeit verwandter iſt, als der ſeinigen, ſo ahnen wir nun wohl im voraus, daß auch der Begriff des Glaubens ſelber bei ihm ein anderer ſeyn wird, als bei Luther. Wir haben in der erſten Hälfte des erſten Theils verſucht, den Begriff des Glaubens von den Hüllen der, im Kampfe mit dem römiſchen Dogma noch begriffenen und in demſelben noch gefangenen Scholaſtik zu befreien; wir haben verſucht, die tiefere Fülle der Schriftlehre von der Wiedergeburt, dem neuen Leben in ihr Recht einzuſetzen; lange genug wurden Glauben und Heiligung ſcholaſtiſch diſtinguirt; wir verſuchten, ohne irgendwie die evangeliſche Wahrheit dem römiſchen Judaismus gegenüber aufzugeben, doch den Glauben in pauliniſch-johanneiſchem Sinn als die Totalität neuen Lebens zu begreifen, wo dann die Gewißheit der ohne unſer Dabeiſeyn geſchehenen Verſöhnung und die Kraft der Heiligung als der Reproduktion Chriſti in uns, nicht in ihrer Sonderung allein, ſondern vielmehr in ihrem organiſchen Zuſammenfallen erkannt werden. Wir ſahen ſchon dort, wie wichtig der Begriff des neuen Lebens als der centralen Einheit mit Chriſto, für die Abendmahlslehre ſey. Was ſollen wir nun aber ſagen, wenn wir genau dieſelbe Lehre in ihrer vollen Ausbildung ſchon bei Zwingli finden? Die Worte, mit denen wir S. 52 den dritten Paragraphen ſchloſſen, ſind Worte Zwingli's. Daß dieſe Worte nicht vereinzelt ſtehen, wird ſich zeigen.

Wir erinnern uns nämlich nun der die Freiheit vom Geſetz betreffenden Stellen aus der chriſtlichen ynleitung und der Auslegung des vierten Artikels, auf deren Wichtigkeit ſchon im vorigen Paragraphen S. 55 aufmerkſam gemacht wurde, und zu welchen wir nun hier noch die Concluſionen ſelbſt hinzunehmen.

Luther geht aus von der Buße und dem Bedürfniß der Rechtfertigung. Was uns allein zu rechtfertigen vermag, iſt unſer Glaube, im Gegenſatz zu allem was Werk heißt. Weder die römiſchen Disciplinarwerke noch die Werke des Bekehrten verdienen vor Gott etwas. So unterſcheidet er vor allem Glauben und Werke. Auf Seiten des Glaubens unterſcheidet er eben ſo ſcharf und richtig den Glauben als Akt von dem Glauben als Objekt, d. i. von dem, was und woran geglaubt wird. Dies Objekt des rechtfertigenden Glaubens iſt nicht ſowohl die bibl. Geſchichte als ſolche (dieſe iſt zunächſt Objekt des bloß hiſtoriſchen Glaubens), ſondern Objekt des rechtfertigenden Glaubens iſt der Tod Chriſti, (natürlich ſo, daß der rechtfertigende Glaube jenen hiſtoriſchen mit einſchließt und gleichſam deſſen Seele bildet.) Endlich auf Seiten der Werke unterſcheidet er die böſen Werke des natürlichen Menſchen, von den guten (wiewohl noch immer unvollkommnen und verdienſtloſen) Werken des geheiligten Menſchen; aus dem lebendigen Glauben nämlich quillt die Heiligung, gewirkt durch den heil. Geiſt, den Chriſtus uns ſendet. Dies dürften die Grundzüge von Luther's ſoteriologiſchem Lehrbegriff ſeyn, wie derſelbe in ſeinen Schriften namentlich von 1525 an ſo klar vorliegt. — Alles dies findet ſich bei Zwingli auch, nur in anderer Form.

Den Ausgangspunkt bildet nicht der Gegenſatz von Glauben und Werken, ſondern der von Chriſtus und den Sündern. Vor allem tritt Chriſti Perſon den Menſchen gegenüber, und die letzteren erſcheinen als dem Weſen und Willen Gottes völlig entfremdet, unfähig, das Geſetz zu erfüllen (Predigt vom Erkieſen und Freiheit der Speiſen, ſ. die im vorigen §. angeführten Stellen. Von göttl. u. menſchl. Gerechtigkeit Opp. I, 434. Ausleg. der fünften u. 22ſten Concluſion u. a. m.), dabei voll Selbſtentſchuldigung und total unfähig ſich ſelbſt zu erkennen (comm. de ver. et fals. rel. p. 166), und deshalb allerzeit falſche Wege zur Seligkeit ſuchend (comm. p. 166, Ausl. der 4ten Concl.). Chriſtus dagegen iſt „der „wegfürer und houbtmann, dem ganzen menſchlichen geſchlecht von „Gott verheißen und ouch geleiſtet“ (concl. 6); als der ei-

nige Weg zur Seligkeit nicht bloß für die Einzelnen, ſondern für die Menſchheit als Ganzes ſteht er alſo da als der Centralpunkt der Weltgeſchichte, und dies iſt er als der, in dem ſich der Vater abſolut geoffenbart hat (Pred. von der Klarheit des Wortes Gottes p. 70 ff.), als das abſolute Offenbarungswort des Vaters. Wir ſehen, Zwingli geht auf die kirchlichen Lehrbeſtimmungen über die Perſon Chriſti hier nicht ausdrücklich ein [10]; ſondern hält ſich mehr an die in der heil. Schrift gebrauchten Ausdrücke und Kategorieen. — Chriſti Perſon bildet ihm alſo das Prinzip.

Wie iſt nun Chriſtus der Erlöſer des Menſchengeſchlechts? — Da faßt Zwingli den Hohepriеſter, der leidend uns vertritt, und den König, der erhöhet uns durch ſeinen Geiſt regiert — den Chriſtus für uns, und den Chriſtus in uns in ſeiner tiefſten Einheit. „Meine Breſten erſetzt Chriſtus alle. Was du nicht vermagſt „(da du wahrlich nichts vermagſt) das thut alles Chriſtus; Chriſtus „iſt Anfang und Ende; alle Creaturen werden dich nur betrügen; „denn ſie mögen vor Gott nicht rein erkannt werden, und deshalb „für dich nicht bezahlen. Aber Chriſtus, der gerechte, der unſchul„dige, macht dich rein.“ Hier iſt urſprünglich vom Erfüllen des Geſetzes die Rede. Daß Chriſtus in uns das Geſetz erfüllt, und daß er für uns die Schuld bezahlt, das fließt eins in das andere über. „Er thut alles, was du nicht vermagſt“ — in dieſer univerſellen Gegenüberſtellung des menſchlichen Thuns und des Thuns Chriſti liegt der Einheitspunkt.

Eben darum wird nun auch das Werk des heil. Geiſtes vom Werke Chriſti nicht getrennt, ſondern beide in ihrer Einheit

---

10) Wohl aber gebraucht und acceptirt er dieſe Lehrbeſtimmungen. Z. B. Comm. p. 180, Ausl. der zweiten Concl. p. 179, wo er die beiden Naturen kurz erwähnt. Nur wo er ſelbſt auf eine Entwicklung der Lehre von der Perſon Chriſti ausgeht, da geht er ſtets von den tiefſten, reichſten Stellen der heil. Schrift, nicht von den kirchlichen Terminis, aus.

erfaßt. Bei Luther ſteht das Werk Chriſti voran, dann kömmt unſer Glauben an dies Werk, zuletzt die Heiligung, wozu der heil. Geiſt uns „ſeine Gaben und Kräfte" verleiht. Zwingli begreift das Wirken des heil. Geiſtes in uns als das Seyn und Wirken Chriſti ſelber in uns. „Sind ſie demüthig, ſo geſchieht 's aus „dem inwohnenden göttlichen Geiſt; Chriſtus iſt auch demüthig „geweſen u. ſ. w." Der heil. Geiſt fällt zuſammen mit dem Chriſtus, der in uns lebendig und reproducirt wird. Der heil. Geiſt wirkt nicht losgetrennt von Chriſto, als der allein vom Vater ausginge, und nur in abſtrakto allerlei gottgemäßes in uns hervorbrächte, ſondern er wirkt als der Geiſt vom Vater und Sohn; ſein Wirken iſt eben kein andres, als Chriſtum ſelber in uns real lebendig zu machen, ſein Treiben und Agiren in uns zu vermitteln.

Endlich finden wir nun bei Zwingli einen ganz andern Begriff von Glauben, als bei Luther. Bei dieſem iſt der Glaube das erſte Glied der Lehrentwicklung, und das Glaubensobjekt und die aus dem Glauben folgende Heiligung werden als weitere Glieder vom Glauben diſtinguirt. In Zwingli's Lehrentwicklung iſt der Glaube das letzte zuſammenfaſſende Glied, welches den Glauben in Luther's Sinn ſammt der Heiligung und ſelbſt ſammt der unio mystica ſchon in ſich begreift. Der Glauben iſt bei Zwingli nichts anderes, als eben jenes Leben Chriſti in uns, als eben jene Totalität der Heilsaneignung, wonach der für uns geſtorbene jetzt durch ſeinen Geiſt real mit uns eins und in uns reproducirt wird. Das Gleichniß vom Haupt und den Gliedern hat Zwingli zu einer förmlichen Kategorie, zu einem wiederkehrenden Lehrtropus erhoben. In der achten Concluſion ſagt er, „daß alle, „die in dem Haupte leben, Kinder Gottes ſind; und das iſt die „Kirche, die Gemahlin Chriſti." Und ſchon in der ſiebenten, „daß „er ein ewig Heil und Haupt ſey aller Gläubigen, die ſein „Leib ſind, der aber todt iſt und nichts vermag ohne ihn." Wie Zwingli's Blick ſich ſtets mehr auf die makrokosmiſchen geſchichtlichen Zuſtände, als auf das mikrokosmiſche Stillleben des ſubjektiven Geiſtes richtet, ſo tritt ihm auch der Glauben entgegen als makrokos-

miſches Verhältniß zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen, und zwar als wechſelſeitiges. Er faßt vor allem die Gemeinde auf als den myſtiſchen Leib Chriſti. Hiemit iſt die Idee einer realen Vereinigung Chriſti mit jedem Einzelnen nicht etwa ausgeſchloſſen, ſondern gerade geſetzt. Die Einzelnen, wie ſie von Natur ſind, ſind todte Atome eines todten Leichnams; ſowie Chriſtus in ſie hineingeboren wird, ſein Leben ſie durchquillt, ſo werden ſie durch ihn und aus ihm lebendig, treten nun als Glieder in Beziehung zu ihm dem Haupte, und werden ein Theil an ſeinem Leibe. Das makrokosmiſche Verhältniß zu Chriſto iſt von ſelber zugleich ein mikrokosmiſches Leben Chriſti im Einzelnen. Eben hiemit iſt es ein wechſelſeitiges Verhältniß. Der Glauben iſt nicht als ſubjektive That neben der Heiligung aufgefaßt; er iſt als Wiedergeburt aufgefaßt, die von ſubjektiver Seite die volle Hingabe des ganzen Menſchen, von objektiver das reale In-uns-ſeyn Chriſti ſchon enthält. So fallen in dieſer Idee des Lebens Chriſti in uns und unſer in Chriſto das Moment des Glaubens an die Rechtfertigung und das der Heiligung in organiſcher Einheit zuſammen. Derſelbe Wurf des Menſchen aus ſich heraus, womit er alle Sühne und Rechtfertigung nur in Chriſto ſucht, iſt ja ſelbſt ſchon zugleich ein Geborenwerden Chriſti in den Menſchen hinein. Concl. 22 ſagt Zwingli, „daß Chriſtus unſere Gerechtigkeit iſt; daraus wir ermeſſen, „daß unſre Werke ſo weit gut ſeyen, als ſie Chriſti ſind.“ Die Gerechtigkeit vor Gott und die Heiligung ſind hier in der Gerechtigkeit Chriſti wieder ganz in ihrem innerſten Einheitspunkt aufgefaßt. Demſelben, der uns vor Gott gerechtfertigt hat durch ſein einmaliges Leiden, gehört alles Gute in uns an, und iſt ſeine That in uns, daher uns unſre beſten Werke kein Verdienſt vor Gott geben, darauf wir uns neben dem Verdienſt Chriſti berufen dürften. Und wiederum: der, welcher in uns lebend alles Gute wirkt, iſt der gekreuzigte, daher die Gewißheit der einmal erworbenen Sühne uns nicht träge, ſondern gerade fleißig zum Guten macht. Kurz, der Glaube iſt bei Zwingli die Totalität der Lebenseinheit mit Chriſto; er hat die Heiligung und unio mystica nicht als

Anhang hintennachſchleppend, ſondern er involvirt dieſelben, ja, was ſage ich, die unio mystica als die reale centrale Lebenseinheit mit der Perſon Chriſti, iſt der Quellpunkt und Urgrund des Glaubens.

So faßt Zwingli dies, wie alle Dogmen, nicht in ſcholaſtiſch ſcharfer Trennung ſeiner Momente, ſondern in lebendig organiſcher Entwicklung dieſer Momente aus ihrer Einheit. Er lauſcht der heil. Schrift ihre ahnungsreichſten tiefſten Ideen ab. Sollte ſich nun einmal finden, daß Zwingli das heil. Abendmahl mehr, als Luther, auf den Glauben zurückführte, ſo wiſſen wir wenigſtens im voraus, daß er hiebei nicht an den ſubjektiven Glauben im Unterſchied von der Lebenseinheit mit Chriſto, ſondern eben an dieſe myſtiſche Einheit ſelber denkt.

Wir treten nun aber näher zur Geneſis ſeiner Abendmahlslehre heran, indem wir ſeine Anſichten von dem andern Sacrament, der heil. Taufe, in Kürze eines Blickes würdigen. Nach allem bisher bemerkten wiſſen wir zum voraus, was wir hier zu erwarten haben. Zwingli wird die Taufe mehr in ihrer Beziehung auf den objektiven Verſöhnungstod Chriſti, als in ihrer Beziehung auf den ſubjektiven Glauben, mehr in ihrer Bedeutung für die geſammte Gemeinde, als in ihrer Bedeutung für die innere Geſchichte des Einzelnen aufgefaßt haben. In der erſteren Hinſicht, in Hinſicht auf die objektive Heilsthatſache, ſteht die Taufe den übrigen Gnadenmitteln, dem Worte, der Predigt, dem Abendmahle, gleich; es iſt dasſelbe einige Heil, dieſelbe einige Sühnung, durch die hier wie dort die Vergebung der Sünden angeboten wird. Wir dürfen alſo nicht erwarten, daß Zwingli das Beſondere, wodurch die Art der Heilsaneignung in der Taufe ſich von der Art der Heilsaneignung in der Predigt unterſcheidet, ſtark werde hervorgehoben haben; ſondern ihm mußte die Seite, wonach alle Heilsmittel immer wieder auf den gleichen Einen Heilsquell hinweiſen, vor allem am Herzen liegen. So fällt ihm in jener früher angeführten Stelle aus der Predigt von Freiheit der Speiſen, Taufe und Glauben, Sacrament der Wiedergeburt und Leben der Widergeburt, ohne weitres zuſammen. „Wie „Chriſtus mit ſeinem Tod uns frei gemacht hat von allen Sünden

„und Beſchwerden, alſo ſind wir auch in der Taufe, das iſt im „Glauben, von allen jüdiſchen oder menſchlich erdachten Ceremo„nien erlöſt.“ Auf die ſpecielle Bedeutung der Taufe wurde er erſt in der Controverſe mit den von Sachſen nach der Schweiz gekommenen Wiedertäufern geführt, und hier richtete ſich ſein Blick nun ganz naturgemäß mehr auf die Bedeutung der Taufe für die Gemeinde, als auf ihre Bedeutung für die innere Geſchichte des Einzelnen [11]).

Nachdem er in ſeiner Schrift wer urſach geben ze ufrüren (1525) den tiefſten Grund der Wiedertäuferei, die falſche Freiheit, die nicht aus Chriſto iſt, aufgedeckt hat, geht er in der Schrift vom touf und widertouf (1525) auf die Idee der Taufe ein, und erklärt, dieſelbe ſey nicht Reinigung von Sünden, ſondern ein Pflichtzeichen, eine tessera, eine Signatur der milites Christi. Die, welche Zwingli wegen dieſes Ausdrucks verdammen, vergeſſen, welchen Vorgänger er darin hatte. Melanthon war es, der in den Locis (ed. 1521) geſagt hatte: **Probabilis et illi voluntatis sunt, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa** (Taufe und Abendmahl) **comparaverunt, quod essent notae tantum, quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae.** Bei der völligen Gleichheit des Ausdrucks iſt es ſogar wahrſcheinlich, daß Zwingli den Ausdruck geradezu von Melanchthon aufnahm. Man muß, um dieſen Ausdruck zu verſtehen, durchaus den Gegenſatz beachten. Er leugnet, daß die Taufe neben Chriſti Tod ein ſündenvergebender expiatoriſcher Akt ſey; er leugnet, daß je nach einzelnen begangenen Sünden der Tod Chriſti nicht mehr

---

11) Nahe hängt damit zuſammen, daß in der unter Zwingli's Einfluß entſtandenen ſchweizeriſchen Kirche die Taufe allezeit bis heute bei verſammelter Gemeinde im Laufe des Gottesdienſts vollzogen wird, während in der luth. Kirche unſers Wiſſens die Haustaufen frühzeitig allgemein wurden, ſo, daß in einigen Ländern ſogar nur uneheliche Kinder in der Kirche getauft werden; und daß die Taufe nicht einen Theil des Gottesdienſtes bildete, ſondern nach deſſen Schluſſe vollzogen ward.

genüge und man durch Wiederholung des Taufaktes ſich eine neue anderweitige Sündenvergebung erwerben müſſe [12]). Dieſer ſehr richtigen Negation (worin gerade eine Beziehung der Taufe auf die durch Chriſti Tod erworbene Sündenvergebung liegt) ſtellt er nun nicht das entgegen, was die Taufe für das ſubjektive Gemüth des Einzelnen, als Beſieglung des Heils und der Einpflanzung in dasſelbe, iſt — dieſer Geſichtspunkt liegt ihm überhaupt fern — ſondern er ſtellt ihr die Frage gegenüber, was die Taufe praktiſch für's Gemeindeleben bewirke [13]).

Er leugnet alſo durchaus nur, daß die Taufe ein Akt der expiatio ſey. In dieſem Gegenſatze kann er es gar nicht ſtark genug ausſprechen, daß ſie „nur ein Zeichen" (der expiatio) nicht aber „das Ding" ſelbſt (die expiatio) ſey (S. 239). Daß ſie ein Akt der justificatio, der ſubjektiven Aneignung der durch Chriſtum erworbenen Gerechtigkeit ſey, leugnet er nicht. Obwohl er vorzugsweiſe die praktiſche Bedeutung der Taufe für das Geſammtleben der Gemeinde hervorhebt, fehlt doch ihre Bedeutung für den Einzelnen bei ihm keineswegs ganz. „So nun Paulus ſpricht" (ſagt er S. 253) „wir alle, die in Chriſtum Jeſum getouft ſind: müß ie „ſyn, daß er ſagen will, daß wir, die uſſerhalb Chriſto „Jeſu warend, mit dem touf in jn treten ſygend [ſeyen]. — „So müß ie der touf ein anheblich zeichen [Zeichen des Anhebens des neuen Lebens] „ſyn. — Das iſt nüt anders, denn ſam er ſpräch: „Wüſſend jr nit, daß welcher in das waſſer (damit man jn in Chri„ſtum ſichtbarlich fürt und pflichtet) getunkt wird, daß er in den tod

---

12) Opp. II, A, 238 f. Wir Tütſchen wänend, ſo wir diß wort ſacrament hörend, es heiſſe ein ding, das uns die ſünd abneme oder heilig mache, das aber ein groſſer falſch iſt; denn uns chriſten mag nüts die ſünd abnemen oder heilig machen denn der einig Chriſtus Jeſus.

13) S. 239. Welicher nun ſich mit dem touf verzeichnet, der will hören, was jm gott ſag, ſin ordinanz erlernen, und nach dero leben.

„Chriſti getunkt wirt, das iſt, in den tod Chriſti hinyn geſtoſſen? „Jr ſolltinds doch billich an dem bruch [Brauch] des toufs erlernen. „Sehend jr nit, daß ſo wir in das waſſer gſtoſſen, glych als vil „begraben werdend in Chriſtum, das iſt, in ſinen tod, daß wir da„mit bedütend, daß wir ouch der welt geſtorben ſygind. Und wie „Chriſtus uferſtanden iſt von den todten, und nimmer mee ſtirbt, „alſo ſöllend ouch wir, nachdem wir us dem touf widrum gezogen „ſind, in eim nüwen leben wandlen. — Wie kann üzid heitrers [et„was klareres] harfür gebracht werden, daß der touf ein anheblich „zeichen ſye, das uns in Chriſtum hinyn ſtoſſe oder „pflichte, damit wir in jm nywe menſchen ſygind, weder „diß ort Pauli?" Mit einem Wort: in der Taufe, ſagt Zwingli, wird der Menſch objektiv Chriſto eigen und ſomit ſeiner Sündenvergebung theilhaftig, ſubjektiv zum Anfang des neuen Lebens verpflichtet. (Eine magiſche Bewirkung der Wiedergeburt im Moment der Taufe lehrt Zwingli freilich nicht, thut aber nach §. 4 ſehr recht daran).

Daß dies wirklich Zwingli's Meinung, wird vollends klar aus der Art, wie er (S. 275) gegen die Wiederholung der Taufe polemiſirt: „Wir werden im touf in den tod Chriſti gſtoſſen. Nun iſt „Chriſtus nun [nur] einiſt geſtorben, und mag nit meer ſterben. „Wie nun die ſchwerlich wider gott ſündend, die Chriſtum ſich täg„lich ufopfren fürgebend — alſo ſündend ouch ſchwerlich die, ſo jn „mit jrem widertoufen widrum tödend." Wie konnte er ſo argumentiren, wenn ihm die Taufe nur ein Erinnerungszeichen an Chriſti Tod für den Verſtand, und nicht vielmehr ein „anheblich Zeichen" für das innre Leben war? Erinnert werden an Chriſti Tod, das kann man ja öfter, ja das ſoll man öfter und täglich; das heißt nicht „Chriſtum widrum töden." Nur der tödtet Chriſtum von neuem, welcher, nachdem er einmal bereits die einmalige ganze durch Chriſtum erworbene Verſühnung ſich angeeignet hat, dann noch weiter nach einer weiteren Verſöhnung verlangt. So ſehen wir wohl, Zwingli faßt die Taufe allerdings als ein ſehr reales „in Chriſtum geſtoſſen werden", er faßt ſie auf als totale ein-

malige Hingabe des ganzen Menſchen an Chriſtum und ſein Verdienſt und Leben [14]).

Nachdem wir nun auch die eigenthümliche Auffaſſung der Taufe bei Zwingli aus der Geſammtentwicklung ſeiner dogmatiſchen Anſchauung haben begreifen und würdigen lernen, ſo ſteht uns nun nichts mehr im Wege, den erſten Spuren ſeiner Abendmahlslehre, wie ſie ſich zuerſt im Kampfe gegen die Meſſe ausgebildet hat, nachzufragen. Es iſt eine Eigenthümlichkeit genialer Männer, daß ſie oft geniales reden, ohne es zu wiſſen und zu wollen; eine Art Weiſſagung, eine Bath kol mag man das nennen. Die erſte Aeußrung Zwingli's über das h. Abendmahl, welche wir beſitzen, iſt merkwürdigerweiſe folgende [15]): „Ich hab das eſſen „und trinken des fronlychnams und blütes Chriſti genennt ein wi„dergedechtnuß des lydens Chriſti, ee ich den Luter ie hab „ghört nennen; und hat der Luter den fronlychnam und das blüt „Chriſti ein teſtament genennet; ſind beede recht und us dem „mund Chriſti kummen. Das ein iſt der weſenlich nam, das an„der ein nam des bruchs und der übung. Der fronlychnam

14) So wird auch im Zwinglinischen Tauffformular gebetet: „Wir bittend „dich durch din grundloſe barmherzigheit, du welleſt gnädiglichen ſehen „diſen dinen diener N., und jm das liecht des gloubens in ſin herz „geben; damit er dinem ſun yngeleibt und mit jm in den tod „vergraben werde, in jm ouch uferſtande in eim nüwen „leben u. ſ. w.“

15) Auslegung des 18ten Artikels (Opp. I, A, 257), im Jahr 1523. — Es iſt die Stelle, wo er zeigt, daß er ſeine Lehre nicht von Luther habe. — Zwingli hat das Manuſkript der Auslegung der Artikel ſogleich nach der Disputation angefangen, und am 14. Juli vollendet (vgl. Opp. I, p. 169), den 8. Juli hatte Oecolampad ſchon die Auslegung des 19ten bis 21ten Artikels geleſen (Opp. VII, p. 301). Die des 18ten Artikels war alſo jedenfalls ſchon lange vollendet, ohne Zweifel ſchon im Mai, da am 14. Juli ſchon der 67te Artikel fertig war.

„und blüt Chriſti ſind ein ewig gmächt, erb oder teſtament; ſo man „den ißt und trinkt, opfret man nit, ſunder man widergedenkt und „ernüweret das, ſo Chriſtus einiſt [einmal] gethon hat."

Vor allem iſt uns klar: auch das Abendmahl bezieht Zwingli vor allem auf Chriſti Tod, und wie bei der Taufe, ſo ſagt er auch hier, daß es nicht ein neuer expiatoriſcher Akt neben Chriſti Tod, nicht ein neues Opfer, ſondern des einigen Opfers ein Widergedächtniß ſey. So wiſſen wir nun gleich, von welcher Seite her Zwingli dazu kam, das Abendmahl ein Gedächtniß zu nennen. Wie merkwürdig nun aber, daß er, gleichſam divinatoriſch, hier, wo er zum erſtenmal dieſes Sacramentes Erwähnung thut, ſogleich Luther's und ſeiner Auffaſſung gedenkt, und dieſelbe ireniſch mit der ſeinigen zu vermitteln ſtrebt! Luther faſſe das Weſen des Sacraments auf, er zunächſt die praktiſche Bedeutung.

Wir gehen auf dieſen Unterſchied hier noch nicht näher ein, da wir Luther's Auffaſſung noch nicht kennen. Wir fahren fort, nach weiteren Spuren der Geneſis der zwingliniſchen Abendmahlslehre zu ſuchen. Wie unrecht thut man, den im Jahre 1525 geſchriebenen Brief an Alber als das erſte Document ſeiner Abendmahlslehre zu nennen! Wie ungenau iſt ſelbſt, was Gieſeler ſagt [16]): Zwingli habe ſeine Lehre zwar früher ſchon gehegt, aber doch nur heimlich; er habe nicht gewagt, damit hervorzutreten. Daß er ſie früher gehegt, iſt wahr. Mit Recht beruft man ſich auf einen Brief an Wyttenbach, vom 15. Juni 1523, wo er (alſo bald nach jener oben angeführten erſten Aeußerung) ſagt, Brod und Wein blieben unverwandelt, wie das Waſſer in der Taufe, und nützten nichts, wenn der Glaube nicht da ſey, quae si tanta est, ut nullo certo temporis articulo opus habeat, vel loco, vel persona, vel aliqua alia re, qua ipso momento cupiat certa fieri et secura, tinctione opus non habet [17]), at si est paulo adhuc

---

16) Kirchengeſch. III, A, S. 192.

17) Alſo ganz die Lehre Bernhard's von Clairveaux, vgl. die oben Thl. I, S. 499 und in der Anm. 47) ebendaſ. citirten Stellen.

rusticior ac rudior, demonstrationeque eget, lavatur fidelis, ut jam sciat, se fide haud aliter intus ablutum, quam extra aqua. Sic etiam hic panem et vinum vere esse puto, ac edi etiam, sed frustra, nisi edens firmiter credat, hunc solum esse animae cibum, si certus sit, corpus Christi pro nobis traditum ac mactatum nos ab omni tyrannide diaboli, peccati et mortis liberasse, quae unica est sola spes animae subindeque cibus. Wir bemerken hier wieder, wie das heil. Abendmahl wieder zunächſt ganz von der Seite aufgefaßt wird, wonach es nicht ein beſonderes neben Taufe, Wort, Predigt, ſondern gleich dieſen auf das Eine objektive Materialprincip, den Sühnungstod Chriſti, bezogen iſt. Es wird dies noch nicht exegetiſch eruirt, ſondern Zwingli wendet ſein Materialprinzip unmittelbar, ohne Dazwiſchentreten einzelner Schriftſtellen, auf den Abendmahlsakt an. Und wie ihm ſchon in der Auslegung des 18. Artikels Brod und Wein nicht mehr der neu zu opfernde Chriſtus, ſondern ein Gedächtniß ſeines einigen Opfers ſind, ſo zieht er hier im Brief an Wyttenbach ganz offen die Conſequenz, daß Brod und Wein unverwandelt bleiben. Auch daß der Glaube nöthig ſey, folgt als nothwendige Conſequenz aus der Beziehung des Sacramentes auf das Glaubensobjekt, den Tod Chriſti. Bemerkenswerth iſt nun aber, wie auch hier wieder der Glaube nicht der ſubjektive iſt, ſondern wie die Gewißheit der Verſöhnung durch Chriſtum nicht bloß als ſubjektive Hoffnung ſondern zugleich als objektive Nahrung der Seele erſcheint. Auf die Fragen übrigens, wie nun im Abendmahl die objektive Sühne angeeignet werde, ob Brod und Wein nur Zeichen ſeyen, und in welchem Sinne ſie Zeichen ſeyen, desgleichen ob der Glaube Bedingung oder Urſache der Vereinigung mit Chriſto ſey, ja ob und wie überhaupt ſich an die Beziehung auf den Tod des Herrn eine Aneignung ſeines Lebens ſchließe, auf dieſe Fragen geht er hier noch nicht ein, und inſofern wäre es unrichtig, wenn man ſchon hier ſeine ganze nachherige Lehre finden wollte. Aber der erſte Grundzug derſelben liegt vor, die Beziehung des Sacraments auf Chriſti Tod.

Man beruft ſich nun aber ferner darauf, daß ſchon im Jahre

1521 oder 1522 ein gewiſſer Heinrich Rhodius, Vorſteher des Fraterhauſes zu Utrecht, nebſt Georg Saganus, eine von einem holländiſchen Juriſten Gerhard Hoen (Hunius) geſchriebene Schrift de eucharistia [18]) erſt nach Wittenberg ſchickte und alsdann nach Zürich brachte [19]). Dieſe Schrift, in welcher allerdings ganz die nachherige Lehre Zwingli's enthalten iſt, gab dieſer im Jahre 1525 heraus, und nun erzählt L. Lavater, durch ſie ſey er zuerſt auf ſeine Lehre geführt worden. Dagegen ſcheint nun eine Mittheilung Melanthon's zu ſtreiten, welcher [20]) aus Zwingli's eigenem Munde vernommen zu haben berichtet, daß die Schriften des Erasmus ihn zuerſt darauf gebracht hätten, est durch significat auszulegen. Inzwiſchen erledigt ſich die ganze Frage durch einen bisher nicht beachteten Ausſpruch aus Zwingli's eigenem Munde. In der epistola ad Pomeranum pag. 606 erzählt er: daß die Worte tropiſch erklärt werden müßten, habe er zuvor ſchon gewußt, sed in qua voce tropus lateret, habe er erſt durch jene zwei Männer, Rhodius und Saganus, erfahren. — Dies ſtimmt ganz mit dem über den Brief an Wyttenbach bemerkten überein. Vor allem ward ihm durch ſein materielles Prinzip, von der Sühnung allein durch Chriſtum, ſchon vor dem Jahre 1522 das Negative klar, daß das Abendmahl nicht eine Wiederholung des Opfers Chriſti ſey; ſomit ſah er ein, daß die Einſetzungsworte unmöglich den Sinn haben könnten, das Brod für den neu zu opfernden Leib Chriſti ſelber zu erklären, ſondern daß das Brod nur in irgend eine Beziehung zu dem einmal geopferten Leib Chriſti geſetzt werde. Wie? das wußte er noch nicht, bis ihm 1522 Rhodius und Saganus die Schrift des Hunius mitbrachten.

---

18) Man hielt dieſe Schrift nachmals irriger Weiſe für eine Schrift Weſſel's.

19) Ullmann, Weſſel S. 326. Vgl. Gerdesius hist. evang. renov. I Monum. p. 228. L. Lavater hist. de orig. controv. sacram. Zürich 1564, pag. 1.

20) Br. an Aquila 24. Okt. 1529.

Bayerische Staatsbibliothek München
BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Uebrigens iſt hier zu beachten, daß die Frage nach einer Vereinigung mit Chriſto dem Lebendigen noch überhaupt gar nicht auftritt; er bleibt ganz auf dem altchriſtlichen Standpunkt ſtehen, wo im heil. Abendmahl vom gebrochnen Leib, nicht aber vom verklärten die Rede, und die Beziehung auf den Tod Chriſti die Grundlinie bildet. Die Differenz zwiſchen ihm und Rom beſteht nun darin, daß Rom im Sacrament eine Wiederholung des Opfers Chriſti, Zwingli eine Rückbeziehung auf das einmalige Opfer findet. —

Soviel alſo hat ſich beſtätigt, daß Zwingli die Grundzüge ſeiner nachherigen Lehre ſchon lange vor dem Brief an Alber, nämlich nicht allein ſchon 1523, ſondern ſogar bereits vor der Ankunft des Rhodius und Saganus (1522) gehabt hat, und daß ſogar ſeine ſpecielle Exegeſe der Einſetzungsworte ſich ſchon aus dem Jahre 1522 datirt. Nach dieſer Seite hin hat Gieſeler recht; daß aber Zwingli mit dieſer ſeiner Anſicht nicht hervorzutreten gewagt und dieſelbe bis 1525 geheim gehalten habe, daran hat er ſehr unrecht! Dieſer ausgezeichnete Kirchenhiſtoriker mag zu ſeiner Behauptung verleitet worden ſein durch jene Aeußerung Zwingli's im subsidium de eucharistia S. 330, daß er ſeine Lehre nicht eher habe öffentlich bekannt machen wollen, als er doctis viris ſie mitgetheilt habe. Allein dort ſagt Zwingli nur, er habe ſie nicht wollen temere in vulgum dissipare. Von einem Heimlichhalten ſagt er nichts, und wenn er etwas ſolches ſagte, dürften wir ſeinen eigenen Worten nicht glauben. Denn wir haben ja faktiſche Beweiſe, daß er ſeine Lehre ſchon früher öffentlich vorgetragen hat. Nämlich ſchon in der, im Auguſt 1523 herausgegebenen Schrift de canone Missae ſpricht er ſie unverhohlen aus; ja auf der zweiten zürcheriſchen Disputation, im Oktober desſelben Jahres, erſcheint ſie ſchon als Lehre der geſammten reformatoriſchen Partei. Mit jenen Worten im Subsidium hat er alſo nur ſoviel ſagen wollen, daß er dieſe Lehre nicht, wie z. B. die von der Verſöhnung durch Chriſtum, ſogleich auf die Kanzel vor die Gemeinde gebracht, ſondern ſie erſt den Geiſtlichen und Gelehrten zur Prüfung vorgelegt habe. Es iſt das wieder ein ſehr ehrenwerther Zug jener Scheu,

Bayerische Staatsbibliothek München

worin Zwingli Beſtehendes nur behutſam anzutaſten wagt; jener innern Feſtigkeit, die ihn fähig macht, erkanntes erſt ruhig in ſich reiſen zu laſſen, ehe er damit in gegebene Verhältniſſe negirend eingreift. Dem Volke wollte er die Ehrfurcht vor dem Sacrament, ſelbſt die ſuperſtitiöſe, ſo lange nicht nehmen, bis er ſeiner Sache gewiß war. Verheimlicht hat er aber ſeine Anſicht niemals.

Es iſt ſonderbar, daß noch niemand auf den ſo natürlichen Gedanken verfallen iſt, ſich nach dem Urſprung der Zw. Abendmahlslehre in den Akten der zweiten Disputation umzuſehen, da ja doch hier bekanntlich weitläufig über die Meſſe geſtritten wurde. Holen wir das Verſäumte nach!

Derſelbe edle Mann, der die Bilderfrage damals ſo tief auffaßte, der Comthur Schmidt von Küßnacht, ergriff, als die Meſſe an die Reihe kam, das Wort, und ſprach [21]): „Chriſtus iſt uns „von ſinem himmelſchen vater verheiſſen zü einem ewigen prieſter „und vollkummnen opfer ..... ſo aber das wörtli opfer nit „will verſtanden werden on blüt und töden, mag Chriſtus nümmen mee geopfret werden, denn er mag nümmen getödt wer„den. — Er iſt einmal gſtorben; wir mögend jn nit meer tö„den, aber wol gedächtnuß ſines ſterbens halten. Er iſt „einmal uferſtanden; wir mögend jn nit meer uferwecken, aber „wol gedächtnuß ſiner uferſtändnuß halten und uffart. „Alſo ouch hat er ſich einmal geopfret; wir mögend jn nümmen „opfren, aber wol gedächtnuß halten ſines lydens, ſines „ufopfrens für unſere ſünd. Welicher menſch aber iez feſtiglich „gloubt, daß er für jn ſich ſelbs hab ufgeopfret, dem iſt uf den „hütigen tag ſöliches einmal ufopfren ſo kräftig und güt, „als es dozemal was dem ſchächer.... demſelben iſt die meß „nütz und güt, dann er das ſacrament geiſtlichen nüſſet, ſichtbar„lich. Das meſſen iſt kein nütz, es werde dann vor durch ſölichen „glouben geiſtlich genoſſen. Welcher kummt zü Chriſto mit

21) Opp. Zw. I, 501.

„Hoffnung und züverſicht, der iſſet ſin fleiſch geiſtlich; welcher „gloubt in Chriſtum, daß er für ſine ſünd gelitten hab und „genüg thon, der trinkt ſin blüt geiſtlich."

Hier haben wir die erſte Grundlinie der reformirten Abendmahlslehre. Im ganzen chriſtlichen Alterthum war das feſtgehalten worden, daß der letzte Zweck des heil. Abendmahls die Aneignung der durch Chriſti Tod erworbenen Sühne ſey, und daß es ſich um den gebrochenen (nicht zunächſt um den verklärten) Leib Chriſti handle. Die Lebensvereinigung mit dem Verklärten galt nur als Mittel zum Zweck. In dem Maaße als an die Stelle des Todes Chriſti das kirchliche Meßopfer trat, wurde zugleich aus der geiſtlichen, centralen Vereinigung mit Chriſto ein mündliches Eſſen des transſubſtantiirten Chriſtus. Luther (wie wir ſehen werden) warf mit dem Meßopfer zugleich die ganze Beziehung auf Jeſu Tod überhaupt hinweg, und hielt das, was bisher als Mittel gegolten, die Lebensvereinigung mit Chriſto, in ihrer mittelalterlichen Form als mündliches Eſſen (wenn auch mit Aufgeben der idololatriſchen Momente der Transſubſtantiation) als den Hauptpunkt im Abendmahl feſt. So kam er dazu, die Einſetzungsworte auf den verklärten Leib zu beziehen, und alsdann das ἐςὶν in ſubſtantieller Bedeutung zu faſſen. Die Schweizer dagegen warfen nicht mit dem Meßopfer die ganze Beziehung auf Jeſu Tod hinweg, ſondern behielten dieſe Beziehung bei, reinigten ſie aber von der Irrlehre vom wiederholten Opfer, und erfaßten nun das Weſen des heil. Abendmahls als eine Aneignung der ein für allemal durch Chriſti Tod erworbenen Sühne. In dem beſtimmten Gegenſatze zur „Wiederholung" des Opfers Chriſti nannten ſie es ein „Gedächtniß" des Opfers Chriſti. Daher dieſer vielverſchrieene und doch in jenem Gegenſatze ſo vollſtändig richtige Ausdruck.

Es ward alſo ausgeſprochen: das Abendmahl nütze nicht und wirke nicht Sündenvergebung dadurch, daß man den neu geopferten Chriſtus eſſe, ſondern dadurch, daß man an den einmal geopferten Chriſtus glaube. Wie das „Gedächtniß" der „Wiederholung", ſo wurde alſo zweitens der Glaube dem mündlichen

Eſſen entgegengeſetzt. Wir müſſen uns nun aber durchaus erinnern, daß wir es hier nicht mit dem Glauben im Sinne Luther's, ſondern mit dem Glauben im Sinne Zwingli's zu thun haben, nicht mit jenem ſubjektiven credere, welches die Heiligung und unio mystica noch außer ſich hat, ſondern mit jener objektiven fides, welche mit dem Leben Chriſti in uns und unſer in Chriſto ohne weiteres gleichbedeutend iſt. Dieſer Glaube involvirte ſchon jene Lebensvereinigung mit Chriſto, welche im heil. Abendmahl zu der Aneignung der durch Chriſti Tod erworbenen Sühne als das Mittel zum Zwecke hinzukömmt.

Doch würde man ſich täuſchen, wenn man glaubte, dieſes Moment der Lebensvereinigung mit Chriſto als des Mittels wäre, ſo wie es involvirt war, auch ſogleich mit Bewußtſeyn ausgeſprochen worden. Dies geſchah zwar, aber noch nicht ſogleich, auch bei weitem nicht mit der Kraft, womit die Beziehung auf den Tod des Herrn urgirt wurde. In der zweiten Disputation blieb jenes Moment noch ganz unerwähnt, geſchweige daß vollends die ſubtilere Frage: ob die Vereinigung mit Chriſto im Sacrament eine andre oder die gleiche ſey, wie außer dem Sacrament, ſchon aufgeworfen worden wäre. Der Pfarrer Burgauer von St. Gallen berichtete [22]): „Des andern artikels halb, antreffend das opfer der „meß, hab ich vormals gehalten und geprediget, es ſyg allein ein „widergedächtnuß deß, ſo Chriſtus einiſt gethon hab, als er dann „ein ewig gnüg bezalig opfer ſich gemachet hat in die ewigkeit (Hebr. „7; 9; 10) daß er unſer ſünd getragen und für uns gebeten hat „(Jeſ. 53, 12) und eroffnet uns die gſchrift nit von eim opfer ſun„der von einer widergedächtnuß. Darzü ouch menglichem ze wüſſen „iſt: als ich für einen lebendigen menſchen nit nüß [genieße] ſpys „oder trank, daß es jm zü ſtatten kumme und er darvon erſättiget „werde, desglychen ſoll ein ieder chriſtenmenſch diſes hochwürdig ſa„crament ſelber nieſſen und empfahen zü einer feſten, ſtäten befeſti-

---

22) Opp. Zw. I, 514 f.

„gung ſines gloubens .... er ſoll es empfahen als ein wort und „zeichen göttlicher verheiſſung und züſagung der gna„den, zü verzyhung der ſünden." Ebenſo bekannte der nachherige Wiedertäufer Balthaſar Hubmeier 23), „daß die meß nit „ein opfer ſye, ſunder ein verkündung des teſtaments Chriſti, „in dem gedacht wirt ſines bittren lydens und ſiner ſelbsufopferung, „ſo er ſich einmal ufgeopfret am krüz, und fürhin nimmer geopfret „wirt; und das durch ein uswendig ſichtbarlich warzeichen und „ſigill, durch das wir gänzlich vergwüßt werdend der verzyhung „unſerer ſünde." Ebenſo ſtellt nun Zwingli in der chriſtenlichen ynleitung 24) (nach jener Disputation) die Beziehung auf den Tod Chriſti als die Hauptſache durchaus in den Vordergrund. „Hie „ſehend wir zum erſten, daß Chriſtus ſpricht: der lychnam, der „für üch gebrochen wirt; das iſt: wie ich üch iez das brot für„brich, alſo wird ich verhergt und getödt für üch. Darnach ſpricht „er: das thünd zü gedächtnuß min! Sich, er nämt es ſelbs ein ge„dächtnuß, und des mals, do er es ſelbs ynſatzt! daran wir ſehend, „daß Chriſtus ſelbs nit geopfret hat nach dem nachtmal, do er den „jüngeren ſin fleiſch und blüt geben hat; ſunder erſt morn deß [po„stridie] do er am krüz ſtarb. Und ſoll aber ſin fleiſch und blüt 25) „zü einer widergedächtnuß deß geſchehen, das er gethon hat, wie „harnach kummen wirt. Jez folgend die wort des blütes: Dergly„chen ouch das trinkgeſchirr 26) nach dem nachtmal, ſprechende: Das „trinkgeſchirr das nüw teſtament iſt, in minem blute. Das thünd,

---

23) Ebendaſ. S. 530.

24) Opp. I, 564.

25) „Sin fleiſch und blüt" iſt hier nichts als liturgiſche Benennung des Abendmahls. Daß auch Zwingli dieſe Benennung, die wir bei den Kirchenvätern ſo oft fanden, gebraucht, iſt wahrlich der klarſte Beweis, daß man bei den Kirchenvätern auf jene Benennung keine dogmatiſchen Schlüſſe bauen darf.

26) Der Ausdruck „Kelch" iſt noch heute in der zürcheriſchen Mundart unbekannt.

„ſo oft jr es immer trinkind, zü gedächtnuß min! Dann ſo oft jr „eſſen werdend das brot und das trinkgeſchirr trinken, ſo verkündend „u. ſ. w. Diß ſind die wort des blütes Chriſti, in welchen wir „zum erſten verſtan ſöllend, daß diß wort trinkgeſchirr für das wort „trank hie wirt genommen. Darnach nämt er das trank das nüw „teſtament, das iſt den nüwen bund und gemächt [Vermächtniß]. „Denn Chriſtus hat uns, wie obſtat, mit ſinem blütver„gieſſen widerum mit ſinem himmeliſchen vater gefri„det, und ein ewigen bund gemacht, durch jn zü gott ze kum„men. Und ſo wir die eigenſchaft des Teſtaments beſehend, ſo iſt „ein gemächt erſt denn ufgericht, wenn der ſtirbt, der es geordnet „hat. Alſo iſt das teſtament erſt am krüz in ſinem tod ufgericht. „Als wenig nun ein menſch ſölch teſtament mag ufrichten, als Chri„ſtus hat ufgericht: als wenig mag er ufopfren; aber wol mag „er widergedenken, was Chriſtus gethon hat. Und ſo er ſich in „ſin lyden und erlöſen verlaßt, wirt er heil. Deß hat er uns ein „gwüß ſichtbar zeichen gelaſſen ſines fleiſchs und blütes," — alſo Brod und Wein ſind Zeichen des gebrochenen Leibes, des vergoſſenen Blutes — „und heißt die beede eſſen und trinken zü „gedächtnuß ſin."

Kein Wort von significat! Kein Wort von „bedeutet"! Auf der richtigſten, klarſten, einfachſten Erklärung der Worte „mein Leib, „der für euch gebrochen wird", „das neue Teſtament in meinem „Blut", erbaut ſich ſeine Lehre! Er erkennt, daß in den Einſetzungsworten von dem gebrochnen (nicht dem verklärten) [27], und zwar von dem einmal gebrochenen Leibe Chriſti, nicht vom Meßopfer die Rede iſt. Und doch curſirt noch weit und breit die Meinung, daß die ganze Abendmahlslehre Zwingli's von der Auslegung des est durch significat ausgegangen ſey!

---

27) Vgl. ſeine „erſte Predigt zu Bern" (Opp. II, A, 218). „Die wort: „der für üch hingegeben wirt, leerend uns, daß er uns nit, wie er „uferſtanden, ze eſſen gegeben, ſunder, wie er gekrüzget."

Zwingli redet zunächſt nur von jener Beziehung auf den Tod Chriſti, und läßt die Lebensvereinigung als das Mittel der Aneignung der Sühnung noch bei Seite liegen, reflektirt noch nicht auf dieſelbe. Hoffentlich wird man nun wieder weidlich über den „flachen Zwingli", den „nüchternen trockenen Zwingli", den „kahlen Zwingli" den gebührenden Zorn auslaſſen! Die Lehre vom Verſöhnungstode Chriſti iſt freilich gar zu flach und trocken, und es iſt Zwingli nicht zu verzeihen, daß er für den Anfang bei jener ſeichten Lehre ſtehen blieb, und auch im heil. Abendmahl zunächſt nichts wiſſen und ſehen wollte, als Chriſtum den Gekreuzigten —!

Aber blieb er denn wirklich dabei ſtehen? Wenn er auch vorzugsweiſe die Beziehung auf Chriſti Tod urgirt hat (wozu ihn der Gegenſatz gegen das Meßopfer ſo natürlich veranlaßte), ſo hat er dieſe Beziehung doch nicht allein hervorgehoben. Im Brief an Wyttenbach und deutlicher noch in der Schrift de canone Missae weiſt er nach, wie die Aneignung der im Abendmahl uns verſiegelten Sühne allerdings in einer (centralen) Lebensvereinigung mit dem erhöhten Chriſtus beſtehe. Nachdem er an dem erſtgenannten Orte geſagt, daß das Abendmahl keine Wiederholung des Opfers Chriſti ſey, daß Brod und Wein unverwandelt und Zeichen des einmal geopferten ſeyen, geht er zu der Frage über, wiefern das Erfaſſen Chriſti im Glauben ein Eſſen Chriſti ſey und heiße. **Qui in hac re curiosi sunt, fidem non habent, nam si fidem haberent, facile acquiescerent in puris Christi verbis. Si panem comedissent, quemadmodum ipse Joh. VI. docuit, non essent amplius anxii, qui fieret, ut eum ederent, qui in dextera Dei sedet.** Daß dies geſchehe, ſetzt er voraus; wie es geſchehe, erklärt er für unbegreiflich, und will darüber nur ſoviel wiſſen, als Joh. 6 geſchrieben ſteht. Auch er entnahm die Gewißheit der Lebensvereinigung mit Chriſto nicht unmittelbar aus den Einſetzungsworten, ſondern erſt mittelbar aus der Vergleichung der johanneiſchen Stellen, die von der centralen Einheit der Wiedergebornen mit Chriſto überhaupt handeln.

Daß eine Vereinigung ſtattfinde, behauptet er mit Entſchiedenheit. **Hoc exemplo utor: ignem non esse in silice, nisi dum excutitur; sic Christum sub panis specie non teneri, nisi dum fide quaeritur; jam edi, sed mirabili modo, quem fidelis non anxie scrutatur.** Hier glaubt man ihn faſt an Luther's Anſicht anſtreifen zu ſehen, ſofern er nämlich ein Seyn Chriſti im Brode im Moment des gläubigen Genuſſes annimmt; genauer betrachtet, iſt es vielmehr jene Vorſtellungs- und Redeweiſe, welche wir (Thl. I, S. 407—414) als die urſprüngliche des Paſchaſius Radbertus haben kennen lernen, und welche wir ſpäter im Syngramma wiederfinden werden. Der Gedanke iſt, daß unter der Bedingung vorhandenen Glaubens mit dem Akte des mündlichen Eſſens der Zeichen ein Akt des innerlichen Empfangens Chriſti ſtattfinde; dieſer Gedanke iſt ſo ausgedrückt: Chriſtus ſey in Brod und Wein, aber ſo wie der Funke im Kieſel, das iſt nichts anderes als „potentialiter", wie Paſchaſius geſagt hatte. Es wird bildlicher Weiſe dem Brode ſelber die Kraft zugeſchrieben, Chriſtum dem Communikanten mitzutheilen. Die Mittheilung ſelber iſt eine wunderbare, unbegreifliche. Ohne das poſitive Wie derſelben zu beſtimmen, wehrt Zwingli nur negativ jede ſinnlich grobe Vorſtellung ab: Christo convenit, ut aut in coelo ad dexteram Dei sedeat, aut in terra in pectore fideli. Wie weit entfernt iſt er von der Meinung, daß das Seyn Chriſti im Himmel ſein wahres Seyn in uns ausſchließe! Freilich denkt er ſich das letztere nicht als ein locales, ſondern als ein geiſtliches. Nicht dem Leibe, ſondern dem Gemüth, der Seele, theilt er ſich mit. Aber von jenem falſchen Spiritualismus, dem die Seele ein unreales, unſubſtantielles iſt, war er freilich fern.

Faſſen wir die geſammte Anſicht, welche wir bisher bei ihm fanden, in kurze Sätze zuſammen, ſo ſind es folgende:

1) Das h. Abendmahl iſt nicht eine Wiederholung des Opfers Chriſti, ſondern ein Gedächtniß deſſelben.

2) Wir erlangen Vergebung der Sünden nicht durch Eſſen des

neu geopferten Chriſtus, ſondern durch den Glauben an den einmal geopferten.

3) Auch im heil. Abendmahl ſind wir alſo nicht gebend (opfernd), ſondern empfangend.

4) Wir empfangen darin jene Eine, ſelbige Vergebung der Sünden, die Chriſtus einmal durch ſeinen Tod erworben hat.

5) Brod und Wein ſind alſo nicht ein neu zu opfernder Leib und Blut Chriſti, ſondern ſie ſind Zeichen des einmal gebrochenen Leibes und vergoſſenen Blutes Chriſti.

6) Die durch Chriſtum ein für allemal erworbene Sühne wird überall und auch im Abendmahle durch den Glauben (d. h. das Leben Chriſti in uns und unſer in Chriſto) angeeignet, wobei Chriſtus wahrhaft unſre Speiſe wird, und den neuen Menſchen in uns, das neue Leben in uns, nährt.

7) Dies geſchieht nicht auf ſinnliche Weiſe, durch ein Eingehn Chriſti in unſern Leib, ſondern durch ein Wohnen Chriſti in unſerer Seele.

8) Im h. Abendmahl iſt Chriſtus für den Gläubigen real da, und wird (auf's neue) von ihm gegeſſen, eben als geiſtliche Speiſe.

Wir finden hier ſchon ganz die Grundzüge der nachherigen calviniſchen Lehre, bemerken jedoch, daß Zwingli die erſten fünf Sätze allenthalben weit mehr urgirt hat, als die drei letzten. Dieſe deutet er nur an; ſie ſind noch embryoniſch, als Keime ſpäterer Entwicklung, vorhanden. Freilich auch von dieſer Entwicklung fehlen uns die Spuren nicht. Am deutlichſten redet er von dem Momente der Lebensvereinigung mit Chriſto in jener Schrift de canone Missae (ſchon im Aug. 1523, vor jener zweiten Disputation.) Hier ſtellt er den Satz auf, daß wir im Abendmahle Gott nichts opfern oder geben, ſondern etwas von Gott empfangen, und unterſcheidet ſodann ausdrücklich zweierlei Seelenſpeiſe, die wir von Gott empfangen, nämlich erſtlich das Wort Gottes als Inhalt der Heilspredigt, woran wir glauben, zweitens Chriſtum ſelber, der ſich uns zur lebendigen und lebenſchaffenden Speiſe gebe,

um ſich ſelber in uns kräftig zu reproduciren. Er läßt nämlich erſtlich beten [28]): ut esurientes animas nostras coelesti cibo pascas. Anima nostra spiritus est, tua manu ad imaginem tuam factus, unde alio cibo, quam spirituali refici non potest. Is autem solo verbo oris tui administrari potest. Oramus igitur, ut verbi tui cibo nunquam nos destituas. Frustra enim carnem Filii tui ederemus, nisi per fidem verbi tui hoc ante omnia firmiter credamus, quod Filius tuus nos expiarit. Nachdem er ſo um das Wort von Chriſto, durch das wir zu jenem Glauben kommen, der zu geſegnetem Eſſen des Fleiſches Chriſti nöthig iſt, hat beten laſſen, bemerkt er ausdrücklich: Haec oratio cibum verbi postulat; und beginnt nun das folgende Gebet mit der Bemerkung: Oratio ad cibum corporis et sanguinis Christi descendit. Hier läßt er nun beten: Tuo igitur, o Domine, verbo docti, coelum et terram potius perire, quam verbum tuum, firmiter credimus, ne apicem quidem ullum unquam casurum. Quo fit, ut, sicut filium tuum pro nobis semel oblatum patri reconciliasse credimus, ita quoque firmiter credamus, eum sese nobis animae cibum sub speciebus panis et vini praebuisse, ut liberalis facti memoria nunquam aboleretur. Tu tamen, si fides uspiam labascit, auge nobis fidem, et da, ut sicut filius tuus per crucis contumeliam et amaritudinem in gratiam tuam nos reduxit, deliciasque nobis aeternas peperit, ita nos quoque, dum carnem ejus edimus et sanguinem bibimus, ad ejus exemplum hujus mundi aerumnas et afflictiones eo duce et protectore vincamus. Ad hunc enim usum se in cibum dedit, ut quandoquidem ipse vicerat mundum, nos quoque, cum eo vesceremur, ad vincendum mundum animaremur. Frustra jactabimus nos ad ejus memoriam facere, quod ipse fecit, si

---

28) Opp. III, pag. 114 sq.

verbo solum hoc praedicemus. Tu igitur, clementissime pater, per Christum Filium tuum dominum nostrum, per quem omnia vivificas, instauras et moderaris, da, ut factis eum exprimamus, ut in Adam olim obliterata imago hac via speciem suam recipiat. Quod efficacius firmiusque nobis contingat, da, ut, quotquot ex hujus Filii tui corporis sanguinisque cibo participaturi sunt, unum solumque spirent et exprimant, ac in eo, qui tecum unus est, ipsi unum fiant. Per eundem Christum dominum nostrum.

Hier begegnen uns die alten bibliſch-zwingliniſchen Ideen von der Lebenseinheit mit Chriſto als der Einheit von Glauben und Heiligung, und wir ſehen dieſe Ideen auf das h. Abendmahl angewendet. a) „Es genügt nicht, mit Worten das Gedächtniß Chriſti zu verkündigen", ſondern „das in Adam verlorene Ebenbild Gottes muß durch Chriſtum in uns neu lebendig werden." Chriſtus iſt es, der „alles lebendig macht." Der Glauben iſt, wie die Hingabe an Chriſtum den einigen Verſöhner und die Hoffnung auf ſeinen Tod allein, ſo zugleich das neue Leben, worin wir continuirlich „ihn athmen, ihn ausdrücken", ihn in uns reproduciren, und ihn in Folge deſſen auch in unſerm Wandel, „in Thaten ausdrücken", und das iſt nicht unſre That, ſondern ſeine That in uns; wir ſind todt, er iſt's „der alles lebendig macht". b) Dies Glaubensleben erleidet aber Schwankungen; „fides labascit"; und ſo muß Gott ſtets neu „den Glauben in uns mehren", d. h. „geben, daß Chriſtus, wie er einmal uns verſöhnt hat, ſo auch ſtets neu uns die Welt überwinden helfe." Und dazu, „ad hunc usum", „giebt er ſich zur Speiſe", und ſo wird bei der einzelnen Abendmahlsfeier gebetet, Gott möge jene „Einheit mit Chriſto" erneuen. Das h. Abendmahl iſt alſo eine beſtimmte, momentane Erneuerung der Einen, continuirlichen centralen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. c) Dieſes geiſtliche Eſſen Chriſti als der lebendigmachenden Seelenſpeiſe wird auf das deutlichſte unterſchieden von der Speiſe des göttlichen Wortes. Und ſomit wird auch d) das Moment der Lebensgemeinſchaft

(oder des Glaubens im zwinglinischen Sinn) als das Mittel der Aneignung und Einverleibung Christi und aller ſeiner Wohlthaten, deutlich unterſchieden von dem hiſtoriſchen Faktum des Todes Chriſti und der hiedurch ein für allemal erworbenen Sühne oder Sündenvergebung, deren Aneignung der Zweck jener Lebenseinheit iſt.

So beginnt bei Zwingli die Lehre vom heil. Abendmahl ſich in ſtaunenswerther Reinheit nach allen ihren Momenten zu entfalten, von der erſten Grundbeziehung auf Chriſti Tod an bis zur tiefſten Auffaſſung der unio mystica. Dort wird die Wiederholung des Opfers, hier die peripheriſche Art der Aneignung ausgeſchloſſen. Nach jener Seite iſt das h. Abendmahl ein Gedächtniß des Todes Jeſu, und Brod und Wein Zeichen des gebrochenen Leibes und vergoſſenen Blutes; nach dieſer Seite iſt das h. Abendmahl ein Akt der erneuten Vereinigung mit Chriſto, und Brod und Wein Siegel dieſer Vereinigung. Das alles hatte ſich entwickelt, und noch war von dem significat mit keinem Worte die Rede geweſen.

Was war es nun, das die weitere Entwicklung dieſes Lehrbegriffs unterbrach? — Schon die Oppoſition gegen das Meßdogma veranlaßte, wie wir ſahen, unſern Reformator, nachdem er im Aug. 1523 ſchon jene tiefen Blicke gethan, noch im Oktober deſſelben Jahres auf der zweiten zürcheriſchen Disputation faſt allein die Beziehung auf den einmaligen Tod Chriſti in den Vordergrund zu ſtellen. Es mußte ja natürlich dieſes Fundament der ganzen Lehre erſt gegen alle Angriffe feſtgeſtellt ſeyn, ehe an ein Weiterbauen zu denken war. Nun kam noch die Controverſe mit Luther hinzu. Auch dieſer wollte, wenn ſchon von einer andern Seite her, jenes Fundament Zwingli'n entreißen; er bezog die Einſetzungsworte nicht auf den gebrochenen, ſondern unmittelbar auf den verklärten Leib; er ſah in ihnen unmittelbar eine Ausſage, daß das Brod der verklärte Leib Chriſti ſey. Da konnte Zwingli nicht anders, er mußte immer und immer wieder urgiren, daß vom gebrochnen Leibe, vom Tode Chriſti in den Einſetzungsworten urſprünglich die Rede

ſey, daß Brod und Wein dem Wortſinn nach als Zeichen des Todes Chriſti hingeſtellt würden. Gegen jene Auffaſſung, welche aus den Einſetzungsworten unmittelbar eine Lebensvereinigung mit Chriſto, und zwar eine peripheriſche durch mündlichen Empfang, folgern wollte, mußte er, ſeiner heiligſten Ueberzeugung nach (und wie wir glauben, auch der Schrift gemäß), ſich ſtandhaft opponiren; von dieſer Seite her ließ er ſich das Moment der Lebensgemeinſchaft nicht aufdringen. So trat im Streit mit Luther dies Moment wieder ganz zurück, und er urgirte wieder durchaus, in der ganzen Reihe ſeiner Streitſchriften allein die Beziehung auf Chriſti Tod.

Hat ihn vielleicht die Hitze des Streites verleitet, jenes Moment der centralen, wahren Lebensgemeinſchaft, das er von richtiger Baſis aus gefunden, und das Calvin und Melanchthon hernach aufgriffen, ganz aufzugeben und hinwegzuwerfen? Iſt er von einer bereits erſtiegenen Höhe nachher ſelber wieder in eine Einſeitigkeit herabgeſunken? — Mit nichten. In ſeiner „erſten Predigt zu Bern", d. h. in der erſten der beiden Predigten, die er auf der Berner Disputation 1528 gehalten, hier, wo er außerhalb des Schlachtfeldes der Controverſe mit Luther, auf ruhig poſitivem Boden ſtand, entwickelte er jene Idee, die er fünf Jahre zuvor in der Schrift de canone Missae ausgeſprochen, wieder mit ganzer Klarheit und Energie. „Do er nun", ſagt er[29]), zü ſölichem (zum Leiden) unſeren „lyb an ſich genommen, ſo hat er jn ouch zü der glori angenommen. „Hat er jn angenommen, darin ze ſterben und jn ze himmel ze fü„ren, ſo hat er ouch unſere lyb darzü verordnet, daß ſy ze himmel „kömmind; dann ie ſin glori und er verſichret uns, daß ouch wir zü „ſiner glori und eer kömmind. Und das iſt, das Jerenäus redet: „daß der lychnam Chriſti uns ſpyſe zü der urſtände [Auf„erſtehung], das iſt, uns vertröſte und verſichre die urſtände des „lychnams Chriſti, daß ouch unſere lychnam werden uferſton; dann „uferſtanden verſichret er uns zur erſtändnuß, nit geeſſen." Hier

29) Opp. II, A, S. 212.

wehrt er den Gedanken an ein Eingehn Chriſti in unſern verweslichen Leib ab, als hinge hievon die Auferſtehung ab. Dennoch ſagt er, der Leib des Auferſtandenen ſpeiſt uns zur Auferſtehung' nämlich: „das iſt, daß Chriſtus unſer eigen iſt, und wir ſin, daß „wir ſine glider ſind, und mit ſm als mit unſerem houpt einen lych„nam machend. — So aber das houpt lebt, lebt ouch der lyb; „und ſo der lyb lebt, iſt gwüß, daß ouch das houpt lebt. — Uf das „ſchlüßt nun Paulus alſo: Sytenmal Chriſtus unſer houpt iſt und „wir ſin lyb, ſo folgt, wenn er ſtirbt, daß ouch wir ſterbind, ſo er „glebt, daß ouch wir lebend." Auch hier die Idee der centralen Lebenseinheit. Wie das Leben des Hauptes das der Glieder ſelbſt iſt, ſo real lebt Chriſtus in ſeinen Gliedern, in die er hineingeboren iſt, und darauf gründet ſich die Gewißheit der Auferſtehung auch des Leibes. Nicht unmittelbar dem Leibe, dem verweslichen, theilt der Herr ſich mit, ſondern der Seele. Aber von da aus wirkt er, jetzt heiligend, dereinſt belebend, auch auf den Leib.

Dieſe Darſtellung der ſelbſtändigen, poſitiven Entwicklung der Abendmahlslehre Zwingli's hat uns ſchon in den Stand geſetzt, den Streit mit Luther in einem anderen Lichte anzuſehen, als es gewöhnlich geſchieht. Sehen wir nun vollends, von welchem ganz anderen Punkte aus Luther zu ſeiner Abendmahlslehre kam, und wie er alsdann nicht zunächſt über die Lehre von der Wiederholung des Opfers Chriſti einen Streit zu beſtehen hatte, ſondern vielmehr vor allem mit einer Auffaſſung in Kampf gerieth, die das Moment der Lebensgemeinſchaft decidirt leugnete, ſo begreifen wir dann um ſo beſſer, wie ihm gerade dies Moment als das wichtigſte erſcheinen mußte, wie er dies Moment vor allen andern in den Einſetzungsworten zu finden ſuchte, und ſo ſehen wir dann auch leicht ein, wie es nicht anders geſchehen konnte, als daß er bei ſo völlig verſchiedener Grundanſchauung am Ende nothwendig mit Zwingli gegneriſch zuſammenſtoßen mußte.

§. 30.

Luther und Carlſtadt.

Seiner ganzen Natur nach mußte Luther geneigt ſeyn, vor allem darnach zu fragen, was das Sacrament für das *innere ſubjektive Gemüthsleben* des Gläubigen für eine Bedeutung habe. Dies mußte ihn von ſelbſt auf die weitere Frage führen, was der Sacramentsgenuß für eine *beſondere* Bedeutung für den Chriſten habe, im Unterſchied von den anderweitigen Vorgängen des geiſtlichen Lebens, im Unterſchied alſo auch vom ſubjektiven Glauben. So war er ſchon hindurch mehr darauf geführt, von Anfang an das Moment der *Vereinigung mit Chriſto* zu urgiren, als Zwingli, und dagegen die Beziehung auf den Tod Chriſti — jenen Punkt, wonach das h. Abendmahl nicht verſchieden vom Glauben überhaupt, ſondern ihm gleich iſt, — etwas zurücktreten zu laſſen.

In der That richtete ſich Luther's erſte Oppoſition nicht gegen die Lehre von der Wiederholung des Opfers Chriſti, ſondern gegen den *Kelchraub*. Daß dem gläubigen Chriſtenmenſchen beim *Empfang* des Leibes und Blutes Chriſti auch äußerlich nichts entzogen werde, lag ihm vor allem am Herzen. Noch hatte er kein weiteres Dogma der römiſchen Kirche, als den Ablaß und die Pabſtgewalt angegriffen, da wandte ſich ſein Blick auf den Kelchraub. Im Nov. 1519 ſchrieb er ſeinen „*Sermon von dem hochwürdigen Sacrament des heil. wahren Leichnams Chriſti*" [1]. Vor allem redet er von den ſichtbaren Zeichen, und hält es für gut, „daß „die Kirch in einem gemein Concilio wiederumb verordnete, daß

1) Wittenb. VII, 15. Jen. I, 205. Altenb. 1, 331. Leipz. XVII, 272, Walch XVIII, 522, Löſcher III, 902. Irmiſcher, polem. Schr. I, 25. Ich zitire im einzelnen die Seitenzahlen nach Irmiſcher.

„man allen Menſchen beider Geſtalt gebe, wie den Prie„ſtern." Die Concomitanz zwar läßt er noch unbeſtritten; „nit da„rumb", fährt er fort, „daß eine gſtalt nit gnug ſei, ſo doch wohl al„lein des Glaubens Begierde gnug iſt, als St. Auguſtin ſpricht — — „ſondern daß es ziemlich und fein wäre, ſo des Sacraments Geſtalt „und Forme oder Zeichen nit ſtucklich eins Theils, ſondern ganz ge„ben wurden." Dann redet er von der „Bedeutung oder dem Werk „dieſes Sacraments"; dieſe iſt „die Gemeinſchaft aller Heiligen", und dieſelbe „ſteht darinne, daß alle geiſtlich Guter Chriſti und ſeiner „Heiligen mitgetheilet und gemein werden dem, der dieß Sacrament „empfäht." Sogleich richtet ſich ſein Blick auf das, was das ſubjektive Gemüth empfängt. Er beſchreibt dies nun näher ſo. „In die„ſem Sacrament wird dem Menſchen ein gewiß Zeichen von Gott „ſelber geben durch den Prieſter, daß er mit Chriſto und ſeinen „Heiligen ſoll alſo vereinigt, und alle ding gemein ſein, „daß Chriſtus Leiden und Leben ſoll ſein eigen ſein, „darzu aller Heiligen Leben und Leiden." Wie merkwürdig! Das ſubjektive Materialprinzip Luther's von dem Gegenſatz des Glaubens und der Werke hatte ſich noch nicht ſoweit nach der objektiven Seite entwickelt, daß er eingeſehen hätte, wie die Verſühnung durch Chriſtum allein das Objekt des Glaubens ſey; noch ging das Leben und Leiden der Heiligen neben dem Leben und Leiden Chriſti her als Objekt jenes Glaubens; an eine reine Beziehung des Abendmahls auf Chriſti Tod war noch nicht im entfernteſten zu denken: aber ſchon iſt das Moment der Vereinigung mit Chriſto völlig und beſtimmt entfaltet. Für Zwingli ſind Brod und Wein Zeichen des einmal gebrochnen Leibes und einmal vergoſſenen Blutes Chriſti, und das Moment der Vereinigung mit dieſem Chriſtus tritt zurück; bei Luther iſt das Sacrament ein Zeichen der Vereinigung mit Chriſto, und die Erkenntniß der Bedeutung des Todes Chriſti fehlt noch, und mit ihr die Beziehung des Sacraments auf dieſen Tod.

„Welcher nu vorzagt iſt, den ſein ſundlich Gewiſſen ſchwächt „oder der Tod erſchreckt, oder ſonſt ein Beſchwerung ſeines Herzens

„hat, will er dieſelben los ſein, ſo gehe er nur fröhlich zum Sacra„ment des Altars, und lege ſein Leid in die Gemein, und ſuch Hulfe „bei dem ganzen Haufen des geiſtlichen Korpers." Da ſehen wir nun mit Augen, wie Luther vor allem die Bedeutung in's Auge faßt, die der einzelne Sacramentsgenuß für den einzelnen Moment des innern Lebens hat. Für Zwingli iſt's ein Zeichen des Einen Todes Chriſti, durch den alle Sünden mit einander vergeben ſind, und die Bedeutung, die der einzelne Abendmahlsgenuß hat, tritt wenigſtens in den Hintergrund. Für Luther iſt's eine Arzenei für momentane Anfechtungen, und als das was hilft, iſt nicht der Tod Chriſti erkannt, ſondern der ganze Körper Chriſti ſammt allen Heiligen und der ganzen Gemeinde iſt das, was — durch Lebensgemeinſchaft — hilft.

„Ubir das Alles hat dieſer zwo Geſtalt, nit bloß noch ledig eingeſetzt, ſondern ſein wahrhaftig naturlich Fleiſch in dem „Brod und ſein naturlich wahrhaftig Blut in dem „Wein geben, daß er je ein vollkommens Sacrament oder Zeichen „gebe. Dann zugleich, als das Brod in ſeinen wahrhafti„gen naturlichen Leichnam und der Wein in ſein natur„lich wahrhaftig Blut vorwandelt wird: alſo wahrhaftig „werden auch wir in den geiſtlichen Leib, das iſt, in die Gemein„ſchaft Chriſti und aller Heiligen, gezogen und vorwandelt." — Die Beziehung auf den Tod Chriſti wirft alſo Luther völlig hinweg. In der Meſſe war ſie genugſam verdunkelt; Luther hat ſie nicht, wie Zwingli, wieder hervorgezogen, ſondern ſie vollends bei Seite liegen laſſen. Die Lehre vom Meßopfer hatte nun aber, wie wir im erſten Theil ſahen, darauf geführt, die Transſubſtantiation zu lehren, und erſt in Folge hievon war aus der centralen, geiſtlichen Vereinigung mit Chriſto ein mündliches Eſſen geworden. Dieſe beiden Stücke behielt Luther bei, obwohl ſie, ſobald man allein das Moment der Vereinigung mit Chriſto feſthielt, und das der Beziehung auf Chriſti (wiederholtes oder einmaliges) Opfer fallen ließ, eigentlich ihren Sinn verloren.

Wer müßte nicht zugeben, daß die Entwicklung der Abendmahls-

lehre bei Zwingli eine geſundere war? Zwingli ging von der Erkenntniß der objektiven Heilsthatſache aus; Luther blieb immer noch in ſubjektiver Myſtik befangen. Im letzten Theil ſeines Sermons (S. 41) bekämpft er wohl auch das Meßopfer, aber nicht, ſofern die Bedeutung des einmaligen Opfers Chriſti dadurch beeinträchtigt wird (dem er ja vielmehr ſelbſt das Leben und Leiden der Heiligen noch zur Seite ſtellt) ſondern nur inſofern „die Meß „ein opus gratum opere operati, das iſt ein ſolch Werk, das „von ihm ſelb Gott wohlgefället," iſt; nur inſofern, als man ſich auf das abgethane Werk als ſolches verläßt, und die Bedeutung des Glaubens dabei vernachläſſigt. Es iſt „nit gnug, daß das „Sacrament gemacht werde; es muß auch braucht werden im „Glauben." „Drum ſich zu, daß das Sacrament dir ſei ein opus „operantis, das iſt, ein brauchlich Werk; und Gotte gefalle, „nit umb ſeins Weſens willen, ſondern umb deins glau-„bens und guten brauchs willen." Von dieſer Seite allein greift er die Meſſe an, nicht inſofern ſie eine Beeinträchtigung des einigen Opfers Chriſti iſt.

Dies alſo iſt der erſte Ausgangspunkt von Luther's Abendmahlslehre. Auch im Brief an Spalatin vom 18. Dez. 1519 fehlt noch die Beziehung des Sacraments auf die objektive Heilsthatſache, und es tritt noch allein die Bedeutung auf, die es als Verheißung einer momentanen Gnadenverleihung für das ſubjektive innere Leben des Einzelnen hat. **Non enim ullum mihi reliquum est sacramentum, quod sacramentum sit, nisi ubi expressa detur promissio divina, quae fidem exerceat, cum sine verbo promittentis et fide suscipientis nihil possit nobis esse cum Deo negotii.** Von da griff er auch die Siebenzahl der Sacramente an.

Ehe wir die weiteren Fortſchritte Luther's betrachten, müſſen wir noch im Vorbeigehen auf die Benennung Zeichen Rückſicht nehmen, die er dem Sacramente hie und da [2]) beilegt. Spätere Phi-

2) Auch nachher de capt. Bab. Si usu scripturae loqui velim, non nisi unum sacramentum habeam, et tria signa sacramentalia.

lippiſten wollten daraus beweiſen, daß er Brod und Wein im Sinne, wenn nicht gerade Zwingli's, doch im Sinne von Calvin und Melanthon nur für Zeichen gehalten habe. Wir dürfen dieſe Behauptung getroſt als abſurd bezeichnen. Schon Planck [3]) hat ſie widerlegt, und die beſte Widerlegung liegt in den obenangeführten Stellen ſelbſt. Er nennt das Sacrament oder auch ſpeciell deſſen ſichtbare Elemente Zeichen, inſofern ſie Zeichen der im Sacrament verheißenen Gnade Gottes ſind, nicht daß er ſie für Zeichen des gekreuzigten Leibes und vergoſſenen Blutes Chriſti hätte erklären wollen. Vielmehr, Leib und Blut Chriſti ſind ſelber Zeichen der göttlichen Gnade, die Gott als ſolche den Menſchen giebt, wie aus der Schrift de captivitate Babylonica (1520) ſogleich erhellen wird.

In dieſer zeigt ſich ein Fortſchritt. Er erzählt Jen. Ausg. II, fol. 262 b.): Dedit mihi quondam, cum theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis libro Sent. IV. acutissime disputans, multo probabilius esse, et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis verumque vinum, non autem sola accidentia esse adstruerentur, nisi ecclesia determinasset contrarium. Postea videns, quae esset ecclesia, quae hoc determinasset, nempe Thomistica h. e. Aristotelica, audacior factus sum, et qui inter saxum et sacrum haerebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priore, esse videlicet verum panem verumque vinum, **in** quibus Christi vera caro verusque sanguis **non aliter nec minus** sit, quam illi sub accidentibus suis ponunt. Während er alſo im Sermon vom hochw. Sacrament noch einfach den Ausdruck „verwandelt“ beibehalten hatte, trat er hier mit einer neuen Modification, die ihm übrigens auch damals ſchon feſtgeſtanden hatte, an's Licht. Man kann nicht ſagen, er hätte die Verwandlung aufgegeben; er hat ſie nur in einer modi-

---

3) Geſch. des prot. Lehrb. II, S. 212, Anm. 57.

ficirten ſcholaſtiſchen Faſſung gelehrt. Nur die höchſte Härte, die zuerſt durch Lanfrank hereingebracht worden war: das Aufhören der Subſtanz von Brod und Wein, bei Fortdauer der Attribute — nur dieſe Härte einer abſtrus ſcholaſtiſchen Ausbildung ſtreifte er hinweg. Dagegen ließ er eine objektive Verwandlung des Brodes und Weines, und eine räumliche Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti in den irdiſchen Subſtanzen, und einen förmlichen mündlichen Genuß beſtehen. Die himmliſche Subſtanz, ſagt er ausdrücklich, ſey ſeiner Anſicht nach non aliter nec minus in der irdiſchen Subſtanz, als ſie nach römiſcher Lehre in den von der irdiſchen Subſtanz übriggebliebenen Accidenzen ſey. Er machte aus der Transſubſtantiation ganz einfach eine Conſubſtantiation. Durch die Conſecration wird ihm Brod und Wein ſo verwandelt, daß zu der bisherigen Subſtanz dieſer Elemente eine neue Subſtanz hinzutritt.

Wie ſehr dieſe Gegenwart Chriſti von jener, welche Brenz im Syngramma ſtatuirte, abwich, werden wir ſpäter ſehen. Ebenſo wird es uns ſeiner Zeit klar werden, daß die Lehre der Concordienformel von einer realen aber nicht localen Gegenwart Chriſti in Brod und Wein eher mit der Lehre des Syngramma und der von mir Thl. 1, S. 228, Satz 38 – 40 ausgeſprochenen Lehre, als mit der urſprünglichen Lehre Luther's übereinkömmt. Doch davon ſpäter. Für jetzt beachten wir nur, daß Luther im weſentlichen die Verwandlungslehre in ihrer bisherigen Form beſtehen ließ. Soweit dieſelbe für das religiöſe Bewußtſeyn Bedeutung hat, blieb ſie unverändert. Die Vereinigung mit Chriſto blieb eine periphеriſche; Chriſti Leib und Blut verband ſich erſt objektiv mit Brod und Wein, und ging mit dieſem alsdann zwiſchen den Zähnen zum Munde ein. Noch in der Inſtruktion, die er 1534 dem Melanthon nach Kaſſel mitgab, und von der wir §. 35 näher zu reden haben (vgl. dortſelbſt Anm. 20) ſagt er: „Denn dis iſt in Summa unſere Meinung, daß wahrhaftig in und mit dem Brod der Leib Chriſti gegeſſen wird, alſo daß alles, was das Brod wirket und leidet, der Leib Chriſti wirke und leide, daß er ausgetheilt, gegeſſen und mit

„den Zähnen zerbiſſen werde, propter unionem sacramen„talem“ [4]).

Was war es überhaupt, was Luther zu jener unweſentlichen Modification der bisherigen Wandlungslehre bewog? Wie er ſelbſt ſagt, Gründe rein ſcholaſtiſcher Art. Es wurden „einige überflüſſige Wunder vermieden“. Freilich mochte ihn dies auf die Meinung bringen, daß, wenn nun Andere auch die Conſubſtantiation leugneten, dies ebenfalls nur aus dem rationaliſtiſchen Grunde geſchehe, um noch mehr überflüſſige Wunder wegzubringen.

Soweit nun hatte ſich ihm ſeine Anſicht bereits vollendet, als er zum erſtenmal auch auf die Einſetzungsworte eine kurze Rückſicht nahm [5]). Es war natürlich, daß ſeine Exegeſe nun im Voraus durch ſein Dogma präoccupirt war. Die Beziehung des h. Abendmahls auf die objektive Thatſache des Todes Chriſti lag außer ſeinem Geſichtskreis; er faßte das Sacrament allein in derjenigen Bedeutung auf, welche es als einzelne momentane Gnadenverleihung für das ſubjektive Glaubensleben und deſſen Verlauf hat; ſo erſchien ihm als das Weſentliche dies, daß man als ein neues Zeichen des allgemeinen Gnadenverhältniſſes zu Gott den Leib und das Blut Chriſti leiblich zu eſſen und zu trinken empfange, alſo die Vereinigung mit dem Verklärten [6]). Dieſe Vereinigung

---

4) Vgl. damit Conc.-Formel I, 7, neg. 21. „Wie wir denn hiemit „das kapernaitiſche Eſſen der Leibes Chriſti, als wenn man ſein Fleiſch „mit Zähnen zerreiße und wie andere Speiſe verdaue, welches „die Sacramentirer wider das Zeugniß ihres Gewiſſens (?) über alles „unſer vielfältiges Bezeugen“ [wobei jedoch jene Kaſſeler Inſtruktion wohlweislich ignorirt ward!] „uns muthwillig aufdringen, und derge„ſtalt unſere Lehre bei ihren Zuhörern verhaßt machen, gänzlich „verdammen.“

5) De capt. Bab. ibid.

6) Wie er ſogleich fol 265, b ſagt. Est itaque Missa secundum substantiam suam proprie nihil aliud, quam verba Christi praedicta: Accipite et manducate. Ac si dicat: ecce o homo peccator et

mit dem Verklärten ſuchte er denn auch unmittelbar in den Einſetzungsworten ausgeſprochen zu finden, und glaubte ſie darin zu finden. Bei dem „Leibe" dachte er ohne weiteres an den einſtmals zwar gebrochenen, jetzt aber verherrlichten Leib, und fand nun in den Einſetzungsworten das Urtheil: das Brod ſey ſubſtantiell der verklärte Leib. Weil er das ἐςι dabei ſubſtantiell faßte, hielt er die ganze Erklärung für einfach und natürlich. Est autem meae sententiae ratio magna imprimis illa, quod verbis divinis non est ulla facienda vis. Dies jene erſte, beiläufige Erwähnung der Einſetzungsworte, aus welcher man eine Art, dieſelben zu erklären, leicht entnehmen kann.

Allerdings war bei Luther ein tief innerlicher Grund vorhanden, die Seite der realen Lebensvereinigung mit dem verklärten Chriſtus ſo angelegentlich zu urgiren. Dieſe Nöthigung lag in dem ſcholaſtiſchen Begriff des Glaubens, den wir bei ihm finden. Zwingli faßte den Glauben unmittelbar als das mit der Wiedergeburt beginnende neue Leben; ihm war der Glaube ſogleich nicht ohne das beſtimmte Objekt, das ſeinen Inhalt ausmachte; erſt erkannte er die ſühnende Bedeutung des Todes Chriſti in ihrer ganzen Ausſchließlichkeit; daraus erſt ergab ſich ihm die Nothwendigkeit des Glaubens als der Aneignung jener Sühne, und dieſer Glaube

---

damnatus, ex mera gratuita charitate, qua diligo te, sic volente misericordiarum patre, his verbis promitto tibi, ante omne meritum et votum tuum, remissionem omnium peccatorum tuorum et vitam aeternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte ipsa hanc promissionem confirmaturus, et utrumque tibi in signum et memoriale ejusdem promissionis relicturus. Der Tod Chriſti liegt in der Vergangenheit, und wird noch nicht in ſeiner Reinheit als die Urſache der Sündenvergebung, ſondern nur als ein Kennzeichen und Beweis der ſonſt ſchon beſtehenden misericordia aufgefaßt, und neben ihm iſt der im Abendmahl dem Chriſten geſchenkte Leib Chriſti ebenfalls ein ſolches Kennzeichen der an ſich ſchon beſtehenden göttlichen Barmherzigkeit.

erſchien durchaus als ein Verhältniß realer gegenſeitiger Lebenseinheit und perſönlicher Durchdringung zwiſchen Chriſtus und dem Gläubigen. Nicht ſo bei Luther. Wir ſahen ſchon §. 28, wie ſein Materialprinzip von allem Anfang an unter einer anderen, weniger objektiven, mehr ſubjektiv-myſtiſchen Form auftrat, und die in dieſem §. angeführten Stellen dienen zur weiteren Beſtätigung. Ihm iſt der Glaube zunächſt ein rein ſubjektives Verhalten. Er bildet den Gegenſatz zum Werk. Er iſt die lebendig innerliche, organiſche Geſinnung, im Gegenſatz zum mechaniſch abgethanen Werk. Dieſen Begriff des Glaubens hat Luther klar entwickelt, lange bevor er das beſtimmte Objekt dieſes ſubjektiven Glaubens erkannt hat. Sein Glaube hat noch den ganz allgemeinen Inhalt: bei Gott in Gnaden zu ſtehen, Vergebung ſeiner Sünden zu genießen. Das gegenwärtige Verhältniß des Glaubenden zu Gott bildet den Inhalt des Glaubens. Wodurch dieſe Gnade, dieſe Sündenvergebung erworben ſey, iſt ihm noch nicht klar. Das Verdienſt der Heiligen beſteht noch neben dem Verdienſte Chriſti. So greift er die Meſſe darum an, weil ſie als opus operatum betrachtet wird, wobei auf die Geſinnung des die Meſſe begehenden keine Rückſicht genommen werde; nicht darum, weil eine Wiederholung des einigen Opfers Chriſti gelehrt wird. Kurz, ihm iſt der Glaube rein ein ſubjektives Verhalten, eine ſubjektive Gewißheit der göttlichen Gnade.

Mußte denn nun aber bei einem ſo tief innigen Gemüth, wie Luther war, nicht alſobald das Bedürfniß einer Compenſation dieſes ſubjektiven Glaubens ſich regen? Mußte in ihm, deſſen inneres Leben ſeinen Anfängen nach doch in der Myſtik wurzelte, nicht die Sehnſucht nach einer realen Vereinigung mit Dem erwachen, in dem das Weſen Gottes erſchienen war? Je weniger ihm die objektive Thatſache des Heils, der Tod Chriſti, noch nahe getreten war, um ſo mehr mußte er unmittelbar nach myſtiſcher Vereinigung mit dem verklärten Chriſtus verlangen. Je weniger ihm der Glaube ſich als continuirliche centrale Lebensgemeinſchaft mit Chriſto darſtellte, um ſo mehr mußte er die unio mystica, der er dort entrieth, in dem Sacrament ſuchen. Und ſo bildete ſich in ihm jener merkwürdige Dualismus aus, zwiſchen der ſpiritualiſtiſch geiſtigen Erfaſ-

ſung der abſtrakten Gnade im ſubjektiven Glauben, und der ſinnlich realen Vereinigung mit der concreten Perſon Chriſti im Sakrament [7]. Die letztere in der Form der modifizirten Verwandlungslehre, mit dem mündlichen Genuß, ſagte dem derben Manne zu, dem alles geiſtige ſich verleiblichte, dem auch das fein-leibliche ſogleich zum grob-leiblichen wurde, wie ihm ja der Teufel ſelber von Angeſicht erſchien. Dieſe eigenthümliche Myſtik, innerlich fein, äußerlich in derbes Gewand gehüllt, hielt er feſt als eine That ſeines innerſten Lebens. Nicht im Schlummer, ſondern in ernſten innern Kämpfen, behauptete er jene ihm einmal liebgewordene Lehrweiſe. In dem bekannten Brief an die Straßburger (1525) [8]) erzählt er, wie er ſich einmal verſucht gefühlt habe, mit der Transſubſtantiation auch die lokale Gegenwart hinwegzuwerfen: aber dieſe Zweifel kämpfte er nieder.

Eine Lehre, die ihm innerlich ſo gewiß geworden war, mußte der ohnehin überkräftige Mann mit um ſo gewaltſamerer Vehemenz gegen Angriffe von außen vertheidigen.

---

7) An dieſem Dualismus laborirt, wie wir ſehen werden, die lutheriſche Kirche bis heute. Die ſpätern Dogmatiker ließen zwar auch den Glauben durch die sanctificatio hindurch bis zu einer „unio mystica“ ſich ſteigern, aber dieſe unio mystica war keine reale Einheit mit der Perſon Chriſti, ſondern nur eine ſubjektive Aneignung des göttlichen Weſens, der göttlichen Natur Chriſti. (Vgl. Schmidt, Dogm. der luth. Kirche, im locus von der unio mystica.) Ebenſo wurden alle jene johanneiſchen Stellen von dem (continuirlichen) geiſtlichen Eſſen Chriſti verflacht, und dieſe manducatio spiritualis nicht als reale perſönliche Vereinigung mit Chriſto, ſondern (Conc. Form. II, 7 ed. Rechenb. S. 738) als rein ſubjektives „credere praedicato verbo Dei, in „quo nobis Christus cum omnibus beneficiis offertur“, aufgefaßt. — Bei einer ſolchen Verflachung der centralen Lebenseinheit mit Chriſto zu einem ſubjektiven Glauben mußte man freilich die Vereinigung mit Chriſto im Sakrament als eine von der manducatio spiritualis verſchiedene zweite Art von Vereinigung auffaſſen!

8) Bei Planck II, 231.

Und dieſe Angriffe gingen von der unglückſeligſten Seite aus. Hätte Luther Zwingli's Schrift de canone Missae ſogleich nach deren Erſcheinen geleſen, wer weiß, er würde ſich haben mit Zwingli verſtändigen können. Aber ſolchen Möglichkeiten nachzuhängen, ziemt dem nicht, der auch im ſcheinbar ungünſtigſten das Walten einer höheren Weisheit verehrt! Nach des Herrn Rathſchluß ſollte der heftigſte Kampf nicht ausbleiben. Carlſtadt war es, der ihn entfachte.

Wir kennen aus §. 1 Anm. 74 den Geiſt dieſes Mannes. Sein Jagen nach Ehre, ſeine Oſtentation, ſein gewaltthätiges, Aufſehen ſuchendes Weſen, war dem kernvoll gediegenen Luther ohnehin zuwider, und vollends 1524 ſtanden ſich beide ſo feindlich, ſo gereizt gegenüber. Dann war es auch Luthers Art, die er vom Kloſter her noch an ſich hatte, in vorkommenden Streitigkeiten derb zu ſeyn bis zur eigentlichen Grobheit. Freilich iſt die Grobheit ſtets durch tiefen Humor gemildert; es iſt nicht blos grob, es iſt auch witzig und ſpaßhaft, wenn er die Schrift an Emſer mit den Worten beginnt: „Dem Bock zu Leipzk meinen Gruß!" oder wenn er in der „Nachrede" zum „Urtheil der Theologen in Paris" nur allzu maleriſch beſchreibt, wie der Pabſt die Chriſtenheit für ſein „heimlich Gmach" halte, „darein er alle den Dreck und Unflath ſeiner Geſetze ſchütten, die nur von ihm gehen mochten." Aber grob bleibt das bei allem Humor doch immer. Von jener Humanität, die ſich bei den Schweizern durch alle Streitſchriften zieht, und die nöthigenfalls noch eher zum beißenden Sarkasmus als zum groben Witze greift, hatte Luther keine Ader. Die Form, mit der er ſtritt, ward deshalb auch von den Schweizern nicht verſtanden, und ihm übler ausgelegt, als er's verdiente; was gutmüthige Rohheit einer überſtarken Natur war, erſchien ihnen als Mangel an chriſtlicher Liebe, an evangeliſchem Sinn [9]. So zogen ſich denn allenthalben die Wolken zu einem ſchweren Gewitter zuſammen.

---

9) So ruft z. B. Capito in einem Brief an Zw. vom 28ſten Oktober 1524, über Luther und Carlſtadt: O viros vere evangelicos! Nam Carolstadius ad extremum judicium Domini provocavit, Lutherum illum commeritum publicum supplicium, neque hominem esse

Im Jahre 1524 gab Carlſtadt ſeine Schrift „von dem wider„chriſtlichen Mißbrauch des Herrn Brods und Kelchs“ zu Straßburg heraus. Nicht ſelten lieſt man die Anſicht, als ſey dies üherhaupt die erſte Schrift geweſen, die Carlſtadt über das h. Abendmahl geſchrieben. Dies iſt irrig; ſchon im Jahr 1521 hat er eine Schrift: „Von den Empfahern: zeichen: und züſag des heyligen Sacraments, „fleyſch vnd blüts Chriſti“ herausgegeben [10]; und wir dürfen dieſe Schrift, die die Incunabeln ſeiner Abendmahlslehre enthält, nicht unberückſichtigt laſſen. Er führt vor allem den Satz durch, daß auch Sünder, die in ihrem Gewiſſen beſchwert ſeyen, zum Sacramente kommen dürften, da dies ja gerade für beladene Sünder eingeſetzt ſey. „Mach es, wie du wilt, ſo empfachſtu nimmer mer Chriſtum „wirdigklich, du empfindeſt dann dein gebrechen“ (fol. 5). Alsdann zeigt er, daß „Chriſti fleiſch, blüt, leyb oder brot ein zeichen iſt“ (fol. 7); denn wie die Schlange zum Zeichen der Gnade Gottes erhöht ſey, ſo Chriſtus. Die a. t. Zeichen „enden ſich“ in dieſem Zeichen, „das der herr ſelber iſt.“ Wie ihn die erſtere Frage ſchon auf das Faktum des Todes Chriſti führen mußte, ſo faßt er nun hier wirklich das heil. Abendmahl in ſeiner unmittelbaren Beziehung auf

---

sed prorsus agere cacodaemonem asseveravit, et tamen remiserunt uterque juxta illud: habete benevolentiam etc. Nam appellatum judicem antevertunt. — Und am 14. Nov. Witebergenses nos misere traducunt tanquam blasphemos, haereticos, seditiosos, osores omnis humanitatis. Belli homines huc profecerunt, ut errantes fratres, qui id impendio efflagitant, non dignentur admonere, sed passim literis odiosissimis proscindant. Ganz Unrecht hatte freilich Capito nicht, wenn er in der Art von Luther's Polemik mehr als bloße mönchiſche Derbheit ſah.

10) Das Exemplar, welches vor mir liegt, iſt in ein Faszikel ähnlicher Schriften eingebunden, und gehört der hieſigen Kantonalbibliothek (III, M, 108). Es iſt in Quart, ſammt dem Titel, auf deſſen Rückſeite der Druck beginnt, 14 Blätter ſtark. Die Vorrede iſt datirt: „Wittemberg. Johannis Baptiſte Im ainundzweynzigſten jar.“ Druckort und Offizin iſt nicht genannt.

den am Kreuz erhöhten, in ſeiner Identität mit dem gekreuzigten. Ein poſitiver Widerſpruch gegen Luther liegt noch nicht vor; auch für Carlſtadt iſt nicht das Brod ein Zeichen des Leibes Chriſti, ſondern der Leib Chriſti ein Zeichen der Gnade Gottes. Aber ein leiſer Unterſchied zwiſchen ihm und Luther hebt an. Luther faßt das heil. Abendmahl zunächſt als den verklärten, Carlſtadt als den gekreuzigten Leib Chriſti. Der letztere hält jene Grundidee der Meſſe feſt, welche Luther fallen ließ.

Ueber die „Subtilität,“ ob „das brot oder leyb, oder fleiſch Chriſti on eſſung — — nit das zeichen ſey“ (er meint wohl, ob nur im Moment des Gebrauches der Leib Chriſti da ſey) will er nicht ſtreiten (fol. 8). Aber das urgirt er im letzten Theil (fol. 9 ff.) mit großem Nachdruck, „daß ein zeichen minder iſt, dann das wort; und „das daß [daß das] zeichen von wegen der züſag [Verheißung] für„geſtelt wirt.“ Das Weſentliche, Letzte iſt ihm die durch Chriſti Tod ſchon ohnehin feſtſtehende Verheißung der Sündenvergebung; das h. Abendmahl giebt nichts neues, ſondern nur das alte von neuem. — Auf die ſpecielle Idee der Lebensgemeinſchaft geht er nirgends ein.

Schon in dieſer Grundanſicht waren Keime genug zu Differenzen mit Luther vorhanden. Bald kamen ſie zum Ausbruch. Die ausſchließliche Beziehung des heil. Abendmahls auf den Tod Chriſti mußte Carlſtadt von ſelber zu der Anſicht führen, daß das Brod nicht der Gekreuzigte ſelbſt ſey, ſondern inſofern „das Fleiſch Chriſti“ genannt werde, als es ein Zeichen des gekreuzigten Leibes Chriſti ſey. Dieſe Erkenntniß, die an ſich einſeitig und der Beziehung auf die Aneignung des Verdienſtes Chriſti durch reale Lebenseinigung, ermangelnd war, ſprach er nun, gegen Luther pikirt, mit jener ihm eigenen Oſtentation aus in jener oben angeführten Schrift vom Jahre 1524, von deren Inhalt bereits Planck [11]) eine ſo vortreffliche und treue Darſtellung gegeben hat, daß wir uns auf ihn beziehen können. Carlſtadt leugnete vor allem, daß das h. Abendmahl eine Wiederholung des Opfers Chriſti ſey, ſodann daß der Akt des Eſſens des Lei-

---

11) Geſchichte des prot. Lehrb. II, 217 ff.

des Chriſti ein verdienſtlicher Akt ſey, wodurch man, neben Chriſti Tod, als durch ein zweites Sühnmittel, ſich Sündenvergebung erwerben könne. Er ging noch weiter; er leugnete auch, daß das Eſſen des Leibes Chriſti das rechte Mittel ſey, um ſich die durch Chriſti Tod erworbene Sündenvergebung anzueignen. Auch dies geben wir ihm noch zu, ſofern er unter jenem Eſſen das mündliche, alſo die von uns als „peripheriſch" bezeichnete Art der Vereinigung mit Chriſto gemeint hat. Allein hiemit nicht zufrieden, leugnete er nun überhaupt und ſchlechthin, daß das h. Abendmahl eine Verſicherung ſey, durch Chriſti Tod geſühnt zu ſeyn. Die einzige Verſicherung, an dieſer Sühne Theil zu haben, ſey der Glaube. — Selbſt dieſe letzte Behauptung wollen wir gerne noch ſo milde als möglich faſſen; auch in ihr liegt noch etwas wahres. In der That iſt das heil. Abendmahl nicht ein, vom Glauben getrennter oder trennbarer, neben dem Glaubensleben als zweiter, hergehender Weg der Heilsaneignung. (Vgl. oben Thl. I, S. 223, Satz 15 und S. 505 Z. 2 v. o.). In dieſem Sinne hätte Carlſtadt Recht gehabt. Aber auf dieſen Sinn ſind ſeine Worte nicht beſchränkt. Er leugnet auch geradezu, daß der einzelne Abendmahlsgenuß, wie er im Glaubensleben auftrete, dem Chriſten eine höhere Art der Gnadenbeſieglung und Gnadenverleihung gewähre, als andre vereinzelte Akte des ſubjektiven Glaubens. (Vgl. dagegen Thl. I, S. 223, Satz 16—18, S. 505, Z. 4—7 v. o.) Somit ging ihm der wahrhaft ſacramentliche Charakter völlig verloren; an eine reale Lebensvereinigung mit Chriſto (die wir bei Zwingli zwar zurücktreten aber doch keineswegs mangeln ſehen) iſt bei Carlſtadt von vorneherein nicht zu denken; und ſelbſt die Beziehung auf Jeſu Tod iſt ſo abgeſchwächt, daß das h. Abendmahl nicht mehr ein Pfand und Siegel der Gewißheit der Verſühnung iſt, ſondern zu einer ordinairen Erinnerung für den Verſtand wird, und mit einem an Chriſti Tod erinnernden Bilde oder einer an Chriſti Tod erinnernden Rede oder Predigt völlig auf gleiche Linie tritt.

Die tiefe Beziehung des heil. Abendmahles als wahren Sacramentes auf den Tod Chriſti hatte Zwingli von ſelbſt auf jene richtige Auslegung der Einſetzungsworte geführt, welche er in der „chriſten-

lichen ynleitung" giebt. Die flache Auffaſſung des h. Abendmahles als einer, aller eigenthümlichen Bedeutung entleerten Erinnerungsceremonie, brachte Carlſtadt auf eine überaus klägliche Exegeſe der Einſetzungsworte. Nachdem er noch 1524 „ein Geſpräch von dem „greulichen abgöttiſchen Mißbrauch des Sacraments Jeſu Chriſti" herausgegeben hatte, erſchien im folgenden Jahre ſeine Auslegung der Worte: „das iſt mein Leib", nebſt noch einem Büchlein: „Ob „man mit der h. Schrift beweiſen könne, daß Chriſtus im Sacrament ſey". Hier behauptete er nun, die Worte: „das iſt mein Leib" habe Jeſus ſo geſprochen, daß er bei dem „das" auf ſeinen Leib gedeutet habe. Der Sinn der Rede Jeſu wäre hienach etwa dieſer geweſen: „Nehmt jenes Brod und eßt es! — — — Dieſer mein „Leib wird gebrochen werden." Für dieſe abgeſchmackte Erklärung berief ſich Carlſtadt vornehmlich auf das große **H**, mit dem **Hoc** anfange, und auf den Punkt, der ihm vorangehe; auch meinte er, das Neutrum **Hoc** könne ja doch nicht auf das Masculinum panis zurückbezogen werden!!

Dieſe Schriften Carlſtadts, wozu noch die „wider die alten und „neuen Papiſten" kam, fanden weit und breit Eingang, und es fehlte nicht an einem Publicum, das, durch das viele wahre hingeriſſen, das mancherlei falſche nicht bemerkte. Luther, gegen welchen Carlſtadt heftig polemiſirt hatte, und der ſchon wegen der Orlamünder Händel ihm nichts minder als geneigt war, war über Carlſtadt's Schriften ſehr ungehalten; griffen ſie doch mit ſchonungsloſer und ungerechter Negation den Punkt des Sacraments an, der ihm ſtets als der weſentliche an's Herz gewachſen war. Hätte Carlſtadt nur gegen die mündliche Art des Genuſſes Chriſti polemiſirt, und an deren Stelle die reale centrale Vereinigung mit Chriſto geſetzt, ſo hätte er gegen Luther Recht gehabt; aber er warf jede Vereinigung mit Chriſti Perſon, ja jede ſacramentale Beſieglung der Sühnung Chriſti hinweg, ſo war ſeine Polemik doppelt unberechtigt.

Die Straßburger traten begütigend in die Mitte. Dies ſonderbare Völkchen tritt hier zum erſtenmal auf, und ſogleich charakteriſtiſch für ſein ganzes folgendes Eingreifen in die Geſchichte des Abendmahlſtreites. Capito und Bucer, namentlich der erſtere,

gehörten von Haus aus dem Kreiſe an, der ſich um Erasmus gebildet und deſſen reformatoriſches Streben dann in Zwingli ſeinen Mittelpunkt gefunden hatte. Namentlich war Capito perſönlich mit Zwingli befreundet und mit ihm und Oecolampad in ſteter, eifriger Correspondenz. Baſel bildete zwiſchen Zürich und Straßburg das geiſtige wie geographiſche Mittelglied. Ihrem ganzen Charakter nach war die Straßburger Reformation der Zürcheriſchen näher verwandt, als der ſächſiſchen. Doch hatte die durchgreifende Umänderung des Gottesdienſtes zu Straßburg wie zu Baſel mancherlei Hemmniſſe gefunden, und man war in manchen Stücken langſamer vom hergebrachten abgewichen, hatte mehr alte Gebräuche belaſſen, ſo daß, wenn in dieſer Hinſicht Zürich zwiſchen Genf und Wittenberg in der Mitte ſtand, wiederum Baſel und Straßburg zwiſchen Zürich und Wittenberg die Mitte bildeten. Nun hatte Luther, ſchon um des Verhältniſſes willen, das Straßburg zum Reiche hatte, dort einen größeren Einfluß, als in dem, faktiſch vom Reiche faſt völlig unabhängigen Zürich. Auch an perſönlichen Banden fehlte es nicht; wie die Straßburger Kirche durch Capito mit Zwingli verbunden war, ſo ſtand ſie durch Bucer zu Luther in einer näheren Beziehung. Bucer und Capito aber waren unter einander durch die innigſte Freundſchaft wie zu einer Perſon verbunden. Wenn wir nun, ſo oft ſpäter zwiſchen Luther und den Schweizern Differenzen ausbrachen, die Straßburger jedesmal nicht ohne eine gewiſſe Eile mit Vermittlungsverſuchen auftreten ſehen, ſo wiſſen wir, daß dies nicht aus willkührlicher Unionsſucht, ſondern aus einer in ihren Verhältniſſen begründeten Nothwendigkeit geſchah. Sie mochten, ſie konnten, ſie durften ſich ohne Verletzung der Pietät von keiner der beiden Seiten losreißen, und wenn nun beide Seiten in heftigen Conflikt kamen, ſo waren ſie es, die unmittelbar darunter litten, und zwar nicht äußerlich, ſondern, was mehr ſagen will, in ihrem Innerſten. Leider jedoch drängt ſich uns die Bemerkung auf, daß jene wohlgemeinten Vermittlungsverſuche faſt ausnahmlos den ſchlimmſten Erfolg hatten und Uebel ärger machten. Es kam nie zu einer ganz reinen Gegenüberſtellung des Gegenſatzes in ſeiner Schärfe, was

doch allein zu einer gründlichen Ueberwindung deſſelben hätte führen können.

Im Jahre 1524 handelte es ſich, wie bemerkt, noch nicht um einen Conflikt zwiſchen Sachſen und der Schweiz. Wenn wir dennoch ſchon hier einem Vermittlungsverſuch der Straßburger begegnen, ſo darf uns dies nicht wundern. Dieſe betrachteten, wie ſich aus reichlichen Belegen ergeben wird, das h. Abendmahl durchaus von dem Geſichtspunkte, wie Zwingli; ſie bezogen es vor allem auf den Tod Chriſti. In dieſem poſitiven Punkte war ihnen aber Carlſtadt verwandt, wenn ſchon er ſich in einem negativen Punkte, in der ſtrikten Hinweglaſſung aller und jeder Lebensvereinigung mit Chriſto, von ihnen unterſchied. Die Verwandtſchaft im Hauptpunkte bewirkte, daß auch die Straßburger Carlſtadt's Schrift, wenn auch nicht mit völliger, doch mit theilweiſer Billigung aufnahmen. Daß in Straßburg ſelbſt ſchon der Abendmahlsritus in zwingliniſchem Sinn abgeändert worden, legte ihnen vollends den Gedanken nahe, Luthern defenſiv zuvorzukommen, auf daß er nicht dieſe geordneten Aenderungen mit denen Carlſtadt's verwechſeln möchte. Genug, ſie ſuchten zwiſchen Luther und Carlſtadt begütigend in die Mitte zu treten. Bucer ſchrieb: „Grund und Urſach aus göttlicher Schrift der Neue„rungen am Nachtmahl des Herrn zu Straßburg vorgenommen", Capito: „Was man halten und antworten ſoll von der Spaltung „zwiſchen Martin Luther und Andres Carlſtadt" [12]. Wir müſſen dieſen Vermittlungsverſuch ſchon ſeiner innern Beſchaffenheit nach unglücklich nennen; mehr noch ward er es durch die Umſtände, in die er fiel.

Unglücklich war er ſeiner innern Beſchaffenheit nach; denn was konnte es nützen, zweien Gegnern, deren jeder ſich ſeine Anſicht auf dem Wege innerer Ueberzeugung und fortgeſetzter Prüfung gebildet hatte, ermahnend zuzurufen: ſie ſollten über die Frage, ob Chriſtus leiblich genoſſen werde, nicht ſtreiten, ſondern nur an der Hauptſache

---

12) Vgl. Planck II, 225.

feſthalten, daß das heil. Abendmahl dazu eingeſetzt war, den Glauben zu ſtärken durch das Wiedergedächtniß des Todes Chriſti — ? Die letzteren Worte waren in Zwingli's Sinn gemeint. Jener Akt, der, ſeiner Beziehung auf den Tod Chriſti nach, nicht eine Wiederholung, ſondern ein Gedächniß dieſes Todes war, diente dann dem Glauben, d. i. dem neuen Leben, zur Stärkung und wahren Speiſung. Dies war Bucer's und Capito's Meinung. Sie ſuchten alſo wirklich die Carlſtadt'ſche Beziehung auf Chriſti Tod allein, mit der Luther'ſchen Beziehung auf die Lebensvereinigung allein, zu verbinden, indem ſie, wie Zwingli, beides in ſein Recht eintreten ließen. Aber ſo konnte Luther ihre Worte nicht verſtehen. Ihre Ausdrucksweiſe war der ſeinigen zu fremd. Er konnte beim Glauben nur an den ſubjektiven Glauben, beim Gedächtniß nur an die ſubjektive Erinnerung denken. Er konnte in ihrer Schrift nichts weiter finden, als daß im h. Abendmahl die Gedanken des Menſchen an Jeſu Tod erinnert und der ſubjektive Glaube dadurch geſtärkt würde. Luther'n mußten alſo die Straßburger nicht zwiſchen ihm und Carlſtadt, ſondern ſchlechterdings auf Seiten des letzteren zu ſtehen ſcheinen. So unglücklich gerieth dieſer Vermittlungsverſuch ſchon ſeiner innern Beſchaffenheit nach.

Dazu fiel er noch in Umſtände, die wie vom Erbfeind ſelber herbeigeführt erſcheinen konnten. Als die Straßburger ihre beiden Schriften edirten, ſandten ſie dieſelben Luther'n zu. In demſelben Augenblick war aber ſchon ein Brief des letzteren [13]) unterwegs, der ihr Paket kreuzte, und dieſer Brief enthielt nichts anderes, als die ſorgſamſte Warnung, ſich „vor Carlſtadt's Gift zu hüten". Man denke ſich Luther's Stimmung, als er nun die Schriften der Straßburger erhielt. Schon 1523, in ſeiner Schrift „Vom Anbeten des „Sacraments des heil. Leichnams Chriſti" [14]) hatte er nicht allein

---

13) Epist. tom. II, p. 247 b. Hall. tom. XV, p. 2444.

14) Jen. II, 200. Alt. II, 299. Leipz. XVIII, 415. Walch XIX. 1593. Irmiſcher II, Bd. 5, S. 388 ff.

(S. 412 f.) ganz ſeine alte Meinung wiederholt, ſondern ſich auch (S. 397) ausdrücklich gegen die (von ihm ſelbſt freilich ſchief dargeſtellte) Idee einer centralen Vereinigung erklärt[15]). Was mußte er nun vollends ſagen, als die Straßburger (ſeiner Auffaſſung nach) nicht allein den mündlichen Genuß ſondern jede auch innerliche Lebensvereinigung mit Chriſto wegzuwerfen ſchienen?

Als er Carlſtadt's „Gift" ſich ſo verbreiten ſah, ſchrieb er (Anfang 1525) ſeine bekannte Schrift: „Wider die himmliſchen Propheten"[16]), unter denen er ſpottweiſe Carlſtadt, Storch, Stubner, Cellarius und Münzer verſtand. Der eine Theil dieſer Schrift bezieht ſich auf Carlſtadt's Bilderſturm, der andre auf ſeine Abendmahlslehre. „Wer dir eine andere (Heils-) Ordnung furſchlägt, da zweifel nicht, „es ſey der Teufel, wie dieſer Carlſtadter Geiſt iſt, wie du „noch baß ſehen ſollt." Dieſe Worte bilden den Uebergang zum zweiten Theil.

Carlſtadt's Exegeſe widerlegt er mit leichter Mühe, ſpottet weidlich über den gelehrten Philologen, der im Worte Hoc den großen Anfangsbuchſtaben und das Neutrum urgire, und zeigt, daß Carlſtadt's Erklärung auf die Worte: „Das iſt das neue Teſtament in meinem Blut", nicht mehr paſſe[17]). Er ſelbſt gründet (S. 223 f.) ſeine

---

15) Wo man die Einſetzungsworte ſo erkläre: „Wenn ihr dies Brod und „Wein nehmet, ſo werdet ihr meines Leibs theilhaftig" (wo alſo Brod und Wein als Pfänder gleichzeitiger Vereinigung aufgefaßt werden). Und wo man dieſe Vereinigung als „Einleibung in Chriſti geiſt„lichen Leib" faſſe. — Daß mit dem Seyn unſer in Chriſto nothwendig das Seyn Chriſti in uns verbunden iſt, brachte er nicht in Anſchlag. Inſofern iſt ſeine Darſtellung der centralen Vereinigung ſchief.

16) Jen. III, 41. Alt. III, 40. Leipz. XIX, 156. Walch XX, 186. Irmiſcher II, Bd. 6, S. 136 ff.

17) Von dem Ton ſeiner Polemik giebt folgende Stelle einen genügenden Begriff. S. 225 f. „Aufs dritte kompt er mit ſeiner griech. Sprache, „und würget ſich uber dem Wort τοῦτο. Denn auf griechiſch lauten

Exegeſe hauptſächlich darauf, daß „Nehmet, eſſet" enge zuſammengehöre mit dem folgenden. „Denn ſo lauten die Worte: Nehmet hin,

---

„die Wort alſo u. ſ. w. wilchs noch muß alſo verdolmetſcht werden: „Das iſt u. ſ. w. Das iſt das Griechiſche ganz und gar geben, daß „nicht umb ein Haar feihlet, wie das müſſen zeigen alle, die da grie„chiſch können, ohn der Peter Rülz zu Orlamünda, der hat was neues „da funden u. ſ. w. Der Eſelskopf will griechiſche Sprache meiſtern, „und kann noch nicht Deutſch und Lateiniſch recht" u. ſ. w. Und S. 230 ruft er Carlſtadt zu: „Höret ihr's, Herr Peter? Wie „ſchwizt ihr ſo ſehr? Iſts doch Winter und hart gefrorn? Wöllt „ihr ein Schweißtüchlin haben?" u. ſ. f. Traurig iſt, daß ihn das Unmaaß des leidenſchaftlichen Eifers bis zum Frivolen treibt. So S. 217. „Das thut zu meinem Gedächtniß. Sintemal, daß ſein Leib „für uns gegeben werde, an vielen andern Oertern der Schrift vermel„det iſt. Er hats aber zum Uberfluß hinzu geſetzt, ſie zu erinnern, „wovon ſie ſein gedenken ſollten. Wie magſt du wohl denken, daß „der Trunkenbold Chriſtus ſich ſo voll geſoffen hat am Abend, daß er „mit ubrigen Worten die Jünger hat übertäubet?" Freilich dem Gegner ſucht er ſolch gotteslaͤſterliche Meinung durch ſonderbare Conſequenzmacherei in die Schuhe zu ſchieben. Carlſtadt hatte behauptet, die Worte: Nehmet hin und eſſet, gäben ſchon für ſich allein einen Sinn (d. h. ſeyen ein ſelbſtändiger Satz für ſich, und die folgenden Worte wieder ein anderer ſelbſtändiger Satz für ſich.) Luther legt ihm dies ſo aus, als habe er die folgenden Worte („das iſt mein Leib") für überflüſſig erklärt. Schon dies war höchſt unredlich. Nun zieht er gar noch jene ſcheusliche Conſequenz, Carlſtadt erkläre damit Chriſtum für einen Trunkenbold, der im Trunke zweckloſes geſprochen habe. Dieſe Conſequenzmacherei iſt vollends abſcheulich, wird aber doch noch durch die blasphemiſche Form übertroffen, in welche er ſie kleidet. — Solch ſchaurige Worte hätte Zwingli auch im höchſten Affekt nicht über ſeine Lippen gebracht! — Man wird mich tadeln, daß ich durch dieſe Bemerkung den röm. Theologen Waſſer auf ihre Mühle liefre. Aber es iſt mein heiliger Grundſatz, unparteilich auch im Urtheil über die Reformatoren zu ſeyn, und ihre Fehler nicht zu beſchönigen. Luther iſt gerade der Mann, der eine ſolche Aufrich-

9*

„eſſet, das iſt mein Leib. Das zwingt mit Gewalt, weil es an ein„ander hangt, daß dasjenige, das er ſie eſſen heißt, ſei ſein Leib.“ Wir ſehen, er denkt ſich das Objekt des „eſſet“, das den Jüngern gereichte, als ein noch unbeſtimmtes, und das folgende Urtheil „das iſt u. ſ. w.“ als ein definirendes. Dies würde, wie wir Thl. I, S. 15 f. gezeigt haben, ſcharf gefaßt auf die Transſubſtantiationslehre führen. Da aber Luther zuvor ſchon (de capt. Bab.) ſich „um überflüſſige Wunder zu vermeiden“ die Anſicht gebildet hatte, daß die Subſtanz des Brodes neben der des Leibes Chriſti fortbeſtehe, ſo faßte er jenes aus ſeiner Exegeſe reſultirende Urtheil nicht ſcharf, ſondern verſtand dasſelbe ſo, als erkläre zwar Chriſtus, das dargereichte ſey ſein Leib, doch ſo, daß es nebenbei auch noch etwas anderes, auch Brod, ſeyn könne. Dieſe Exegeſe iſt nicht einmal ſcharf und klar, geſchweige daß ſie auf einem richtigen exegetiſchen Kanon beruhte. Die Einſetzungsworte werden nicht begriffen aus dem Ganzen der Handlung, ſondern abſtrakt für ſich genommen. Ja ſie werden ſelber nicht einmal ihrem ganzen Umfange nach berückſichtigt. Wenn Carlſtadt lächerlicherweiſe das Punktum zwiſchen **manducate** und **Hoc** urgirte, ſo ließ Luther vollends die Worte „der für euch gebrochen wird“, bei der Erklärung des Prädikates ganz unberückſichtigt; er erklärte den „Leib“ fürerſt für den verklärten Leib; dann erſt zog er den Relativſatz hinzu, und fand in demſelben bloß eine angehängte hiſtoriſche Notiz, die „auch an vielen andern Oertern der heil. Schrift vermeldet iſt“, nämlich, daß dieſer verklärte Leib, den die Chriſten im Abendmahl empfingen, zuvor am Kreuze für uns in den Tod gegeben worden ſey. Auf die Frage, wie Chriſtus v o r dieſem ſeinem Tode ſchon ſeinen verklärten Leib habe reichen können, geht er noch gar nicht ein.

---

tigkeit des Urtheils am allererſten verträgt, ohne dadurch kleiner zu werden. „Seine Fehler waren ſo groß, weil ſeine Tugenden ſo groß waren.“ Er ſelbſt ſoll gegen das Ende ſeines Lebens einmal geſagt haben: Stercora mea adorabunt. Von dieſem Vorwurf möchte ich mich frei wiſſen.

Auch aus einem andern Beiſpiel ſehen wir, daß Luther ſeine Abendmahlslehre nicht aus der Schrift ſchöpfte, ſondern ſie zur Exegeſe der Schriftſtellen als fertige mitbrachte. Carlſtadt hatte die „Gemeinſchaft des Leibes Chriſti" nach ſeiner einſeitigen Auffaſſung für die „Gemeinſchaft des Leidens Chriſti" erklärt. Dies will Luther widerlegen, und beweiſen, daß man an eine leibliche Gemeinſchaft mit dem verklärten Leibe Chriſti zu denken habe. Woraus beweiſt er dies nun? Er ſetzt es ohne weiteres als gewiß voraus, daß auch die Ungläubigen den Leib Chriſti empfangen (S. 246). „Laß fahren den tollen Geiſt! Wir antworten auf ſeine Gloſſe alſo: „Erſtlich, daß Gemeinſchaft des Leidens Chriſti nicht kann ſein die „Gemeinſchaft des Leibs und Bluts Chriſti. Denn wer mit Chriſto „leiden oder ſeines Leidens ſoll theilhaftig ſeyn, der muß frumm, „geiſtlich und gläubig ſein. Ein ſündlicher fleiſchlicher Menſch thuts „nicht. Aber des Leibs Chriſti werden auch theilhaftig „die Unwürdigen." Dafür beruft er ſich auf die, noch gar nichts beweiſende Stelle 1 Cor. 11, 29 „wer das Brod unwürdig iſſet, „der ißt ihm das Gericht", und darauf, daß Judas (Matth. 26, 23; Luk. 22, 21) ja mit den übrigen Jüngern Chriſtum empfangen habe. Den dem Verräther gereichten Biſſen hielt er für das heil. Abendmahl.

Hier haben wir den Urſprung der Lehre Luther's vom Genuſſe der Ungläubigen, die nachher eine ſo wichtige Rolle in der ganzen Controverſe ſpielt. Gewiß waren es nicht jene drei Schriftſtellen, die ihn auf dieſe Lehre brachten. Auch hier verräth die ſchlechte Exegeſe wieder, daß ſie nur zum Mittel dienen mußte, einen ſchon ohne ſie feſtſtehenden Satz äußerlich zu ſtützen. Wo der innere Urſprung jener Anſicht lag, iſt aber leicht zu enträthſeln. Mit der Transſubſtantiation hatte Luther ſie herübergenommen; als er jene zur Conſubſtantiation umſetzte, fiel damit der Genuß der Ungläubigen keineswegs hin; im Gegentheil, er gehörte ihm mit zur Objektivität des Sacraments. Je mehr er dies als einen Akt für das ſubjektive Glaubensleben des Einzelnen, je weniger er es in ſeiner objektiven Beziehung auf den Tod Chriſti auffaßte, um ſo mehr

mußte er nach einem andern Momente ſich umſehen, wodurch das Sacrament, gegenüber den Einzelſchwankungen des ſubjektiven Glaubenslebens, als ein objektiv ſicheres erſchiene. In der objektiv localen, vom Glaubenszuſtande des Communicanten völlig unabhängigen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti fand er jenes geſuchte Moment.

So entwickelte ſich ſeine Lehre in dieſer Controverſe mit Carlſtadt, oder ſie entwickelte ſich nicht ſowohl, als daß er, je einſeitiger Carlſtadt's Angriff war, in der früher gefaßten, ebenfalls einſeitigen und von poſitiv irrigem keineswegs freien Anſicht nur mehr und mehr ſich befeſtigte.

Der Streit mit Carlſtadt ward beigelegt; am Tag Jakobi 1525 ſchickte er Luther'n eine Retraktationsſchrift zu [18]), worin er ſich verwahrt, daß „nieman ainen ſolchen ernſtlichen ſin auß meinen bü„chern ſchöpffen möcht, den er für ainen gewiſſen götlichen grund „achten würd", und zugeſteht, daß er „ſelbs noch ungewiß ſey", und er „kain ſchrifft [Schriftbeweis] hab, welche mich zü dem alten „oder andern verſtand treyb." Seine Schriften vom Sacrament habe er für einen „güten freünd" geſchrieben; [?] „darnach kamen meyne „büchlin in den druck, vnnd auß dem druck in die weyte welt, vnd „ich armer bin alſo in armüt gekommen vnnd bey vilen ain eckel „vnd grewel worden." Er habe die Vergebung der Sünden zum Grunde gelegt; habe er auf dieſen Grund Stoppeln gebaut, ſo ſey das aus Unverſtand geſchehen. — Dies ganze Schriftchen macht einen Mitleid erregenden Eindruck. Von einer Vertheidigung gegen Luther zeigt ſich keine Spur. Der, zuvor ſo tolldreiſt aufflackernde Mann war durch die erſten Schläge des Unglücks ganz

---

18) „Erklerung wie Carlſtat ſein ler von dem hochwirdigen Sacrament vnd „andere achtet vnd geachtet haben will." Als Anhang gedruckt zur „Entſchuldigung D. Andres Carlſtats des falſchen namens der auffrür, ſo jm iſt mit vnrecht auffgelegt. Mit ainer vorred D. Mar. Luth. — M. D. XXV." — In einem Faszikel der zürcheriſchen Kantonalbibliothek (III, N, 116.).

gebrochen [19]). Dieſe Unterwürfigkeit des geſchlagenen Feindes mochte Luther'n wohlthun. Er verſtand ſich dazu, dieſe Retraktation herauszugeben, und ſchrieb eine Vorrede dazu. Er zeigt ſich darin „des „höchlich erfröwet, daß er [Carlſtadt] frey offenlich bezeuget, er wölle „ſolch ſeyne lere, nicht als für ain gewiſſe und beſchloßne warhait „gehalten haben." Luther entſchuldigt ſich nun ſelbſt, daß er „ſeiner „titel vnd vorrede vergeſſen" und das in ſeinen Schriften geſagte für ſeine ernſte Meinung genommen und ihn darum „ſo mit trefflichen „heftigen worten" bekämpft habe.

Der Streit mit Carlſtadt war alſo beigelegt. Aber ſeine Folgen wirkten ſpäter nur zu ſichtlich fort.

---

19) Dieſe Haltloſigkeit und Schnelligkeit, mit der Carlſtadt ſeine Meinung wieder aufgiebt, könnte uns beinahe das harte Urtheil Melanthons als wahr erſcheinen laſſen, daß Carlſtadt nicht aus Ueberzeugung, ſondern nur aus Haß gegen Luther jene Meinung ausgeſprochen habe. (Melanthon de coena 1530: Et controversiam de coena (Carolstadius) tantum odio Lutheri, non aliqua pietatis opinione movit). Vergleicht man indeſſen die Schrift Carlſtadt's vom Jahre 1521 und ſeine letzte Aeußerung „er habe die Vergebung der Sünden zu Grunde gelegt, aber vielleicht Stoppeln darauf gebaut", ſo überzeugt man ſich doch, daß eine innere Ueberzeugung ſeiner Lehrentwicklung zu Grunde lag, und daß dem odium Lutheri höchſtens das zuzuſchreiben iſt, daß Carlſtadt in dieſer Lehrentwicklung ſich übereilte und überſtürzte, woraus ſich dann freilich wieder die raſche Retraktation erklärt.

§. 31.

Der Brief an Alber und was zunächſt erfolgte.

Bei dem Ausbruch des Streites zwiſchen Luther und Carlſtadt war Straßburg nicht der einzige Ort, welcher, zwiſchen die ſchweizeriſche und ſächſiſche Reformation mitten inne geſtellt und beiden verwandt, die Heftigkeit des Conflikts leidend mitempfand. Nur fand ſich nicht allenthalben jenes Streben nach Vermittlung, wie in Straßburg; an anderen Orten fand die Controverſe zwiſchen Luther und Carlſtadt vielmehr ein Echo, und drohte ſich im Kleinen zu wiederholen. So ein Ort war Reutlingen. Die beiden Pfarrer **Hermann** und **Alber** ſtanden nicht ſo innig verbunden, wie Capito und Bucer; vielmehr ergriffen ſie Partei, der eine für Carlſtadt, der andre für Luther. Von ihrer Einſeitigkeit abgeſehen, war Carlſtadt's Lehre, wenigſtens ihrem Ausgangspunkte nach, der Lehre Zwingli's verwandt; ſo erklärt ſich die freudige Aufnahme, die ſie vielfach im Süden fand; vergeſſen wir dabei nicht, daß ſelbſt im Norden, wo an einen Einfluß Zwingli's nicht zu denken, doch viele durch die energiſche Beziehung des Abendmahls auf das Faktum des Todes Chriſti ſich angezogen fanden. Genug auch **Hermann** griff ſie eifrig auf, während ſein College **Alber** manches Bedenken fand. **Alber** darf jedoch weder äußerlich noch innerlich als unbedingter Anhänger Luther's betrachtet werden; nicht äußerlich, denn wie die meiſten ſchwäbiſchen Prediger, ſo ſtand auch er zu den Schweizern in einem weit näheren Verhältniß, und wie ſein College, ſo war auch er mit Zwingli befreundet und correspondirend [1]); nicht innerlich, denn wie ſich im nächſten §. ergeben wird, war die Anſicht der Schwaben, die ſich nachher im Syngramma ausſprach, der Anſicht Luther's, ob auch im Ausdruck ähnlich, doch in der Sache höchſt unähnlich. Daß

---

1) Opp. Zw. III, pag. 589.

Chriſti Leib im Brode ſey, ward zwar behauptet, aber ausdrücklich in jenem Sinn, welchen ich Thl. I, S. 228, Satz 40 durch das Gleichniß mit der Urkunde ausgedrückt habe. Dies Gleichniß habe ich nirgends anders hergenommen, als eben aus dem Syngrammaſtreite ſelbſt. So wenig Alber mit Luther völlig übereinſtimmte, ſo ſtimmte er doch mit Carlſtadt noch weit weniger überein. Nahm er auch keine peripheriſche Lebensvereinigung an, ſo hielt er doch die centrale um ſo energiſcher feſt, welche Carlſtadt ſammt jener völlig weggeworfen hatte.

Genug es kam zwiſchen Alber und Hermann zu einer, wie es ſcheint, nicht völlig leidenſchaftloſen Controverſe. Zwingli ſuchte nun als gemeinſamer Freund vermittelnd zwiſchen beide zu treten. Den 16. Nov. 1524, alſo noch bevor der Streit zwiſchen Luther und Carlſtadt beigelegt war, ſchrieb er ſeinen Brief an Alber [2]).

In vielem, ſo ſchrieb er, ſtimme er mit Carlſtadt überein, in anderem nicht [3]). Den liebloſen Ton der Polemik, wo auch das Wahre ea lege geſagt werde, ut magis offendat quam aedificet, mißbilligte er unbedingt. Die ganze Streitfrage nennt er eine res tam ardua, ut, nisi Dominus dederit intellectum, frustra dicturi simus, quidquid tandem adduxerimus. Man muß es wohl beachten, wie Zwingli hier und überall in die Abendmahlslehre wie in eine ahnungsreiche Tiefe hineinblickt, ſtets deſſen ſich bewußt, daß er ſie noch nicht völlig durchforſcht habe. Auch wo er nachher durch Luther's Oppoſition ſich bis zur Einſeitigkeit auf den Punkt der Beziehung auf Jeſu Tod zurücktreiben ließ, ſprach er es ſtets aus, daß er von dieſem Fundamentalpunkte nicht laſſen könne, wohl aber die Tiefe und Unbegreiflichkeit und Schwierigkeit der Frage einſehe. Lu-

---

2) Opp. III, 591 ff.

3) Lectus placuit multis locis, quibusdam displicuit. Es iſt zunächſt von der Schrift „über den widerchriſtlichen Mißbrauch u. ſ. w." die Rede.

ther dagegen erſcheint von allem Anfang an fertig und vollkommen im Reinen. Man hat ihm dies oft zum Lobe gewendet; man hielt die Härte, mit der er jede Möglichkeit einer Lehrentwicklung abſchnitt, für feſte Gewißheit. Aber in dem, was Zwingli gegen Luther behauptete, zeigte er ſich eben ſo ſicher und gewiß als jener; nur weitere Entwicklungen wollte er nicht abgeſchnitten wiſſen. Uns will das letztere Verfahren als das aus größerer Sicherheit erwachſene erſcheinen.

Im Brief an Alber geht er nun auf die Lehre ſelber ein, und legt Joh. 6 zu Grunde. Seine Auslegung dieſes Kapitels muß ich, meiner (Thl. I, §. 5 ausgeſprochenen) Ueberzeugung nach für völlig richtig anerkennen. Jeſus, ſagt er, rede dort nicht vom h. Abendmahl, aber er ſpreche Lehren aus, die für das Verſtändniß des Sacramentes wichtig ſeyen. Er verweiſe die Juden, welche nach leiblicher Speiſe verlangten, auf das Wort Gottes als auf die Speiſe, die die Seelen nähre zum ewigen Leben. Der Ausdruck „Brod" und „eſſen" ſey ein bildlicher, durch den Gegenſatz zur leiblichen Speiſe inducirter. Jenes Wort Gottes aber, welches er als die ewige himmliſche Speiſe zum ewigen Leben der leiblichen Nahrung zum irdiſchen Leben entgegenſtelle, ſey er ſelber, ſeine Perſon [4]), er ſelber, der ſein Leben einmal für alle Sünden in den Tod gebe [5]).

---

4) Illic Christus, ut solet a sensibilibus ad interna spiritualiaque trahere, civiliter nimis eos, qui se quaerebant spe cibi, ante omnia monet, ut cibum operentur et quaerant, qui nunquam pereat aut diffluat. Unde opportunissime a manducatione cibi, qui ventrem implet, transiit ad verbi manducationem, quam cibum vocat coelestem, qui mundum vivificet, atque ita vivificet, ut qui eum ederit, non unquam sit ultra esiturus. Et eum cibum, ut est Hebraeis mos quemvis cibum panem appellare, nunc panem nunc cibum appellat. Quumque isti, haec audientes, corporeum aliquem cibum sibi ob oculos ponerent, . . . aperit, quisnam sit iste cibus, de quo ipse loquatur, et dicit: Ego sum panis vitae.

5) Panis ille, quem ego vobis nunc praedico, non est aliud, nisi caro

So ſey, fährt er fort, Jeſu Fleiſch lebengebende Speiſe, nicht, ſofern es (nach römiſcher Lehre) mit dem Munde gegeſſen werde, ſondern quatenus est morte afflicta. Aus dem Tode Chriſti quillt der Lebensquell, der die Welt regenerirt. Ex quibus verbis clare discimus, carnem Christi non alia ratione cibum esse et spem humanae mentis, quam qua pro nobis ipse occisus est. Nam quod ex carne nascitur, caro est; caro igitur Christi comesa gignere aliud haud potest, quam carnem. Sed caro Christi pro nobis mortua eum, qui ejus morte nititur, spiritualem facit, nempe Dei filium.

Wenn er nun hier das heil. Abendmahl direkt auf den Tod Chriſti bezieht, und das Faktum des Todes Chriſti die Speiſe nennt, die der Welt im Ganzen Leben gegeben hat, ſo ſchließt er damit nicht aus, daß der Einzelne an dieſem objektiven Heil dadurch ſubjektiv participirt, daß er mit der Perſon Chriſti vereinigt wird. Dies zweite Moment, das der Lebensgemeinſchaft, fügt er recht ausdrücklich hinzu; nur liegt es ihm nicht [6]) in den Worten Joh. 6, 32—53, ſondern [7]) in Joh. 6, 56. Indem er nämlich in der Auslegung von Joh. 6 fortfährt, wird er auf V. 53—56 geführt, zeigt, wie der Glaube an Chriſti Tod die spiritualis manducatio ſey, wie aber dieſer Glaube ſelbſt eine reale Lebensvereinigung involvire. Vult ergo Christus, nos, nisi edamus ejus carnem, i. e. nisi credamus, eum pro nobis mortem obiisse et sanguinem effudisse, vita esse carituros.

---

mea, quam coram cernitis, pro mundi vivificatione expendenda. Haec mea pro iniquis traditio et mactatio mundum patri reconciliabit; quod non aliud est, nisi in vitam restitutio. Auch hier fallen ihm die Sühnung durch Jeſu Tod und die Belebung durch die Perſon dieſes Geſtorbenen auf's engſte zuſammen, und beides wiederum wird mehr auf den Makrokosmus des Weltganzen als auf den Mikrokosmus des Glaubenslebens des Einzelnen bezogen.

6) So wenig wie uns. Vgl. Th. I, S. 82.

7) So wie auch uns, Th. I, S. 83.

Rursus, si carnem ejus edamus, i. e. sanguinem ejus pro nobis effusum esse firmiter credamus, jam Christum esse in nobis et nos in ipso. Nur von einem Eſſen Chriſti mit dem Munde ſey keine Rede. Nam si sic corpus comesum bearet, duae rationes aut viae essent, quibus bearemur, videlicet opus Dei, fides jam dicta, et corpus ejus corporaliter comesse, quod quam absurdum sit, haud facile dictu est. Ausdrücklich wehrt er ſich gegen jenen Dualismus [8]), welcher eine peripheriſch-leibliche Vereinigung mit Chriſto der ſpiritualiſtiſchen Vereinigung in dem nur-ſubjektiven Glauben als ein zweites an die Seite ſtellt. Er hält durchaus die Idee, welche wir als die der centralen Vereinigung bezeichnet haben, feſt.

Aus Joh. 6, 63 ſchloß er dann, daß auch Chriſti Fleiſch als bloßes Fleiſch, nichts nütze, ſondern nur dadurch, daß es in den Tod gegeben worden. Auch wir [9]) fanden in dieſem Vers den Gedanken, daß das Fleiſch Jeſu, ſein irdiſches Leben, vor deſſen Aufopferung der fleiſchliche Sinn der Jünger zurückſchreckte, hingeopfert werden müſſe. „Das Fleiſch" (ſo legten wir die Worte aus) „das ich hin„zugeben beſchloſſen, dasſelbe Fleiſch und fleiſchliche Leben, das auch „ihr mit mir verleugnen ſollt, iſt kein nütze; wird erſt eben durch „Hingabe desſelben in den Tod, nütze."

So entwickelt Zwingli aus Joh. 6 die allgemeinen Geſichtspunkte, von denen aus er nun die Einſetzungsworte betrachten will. Es iſt alſo eine völlig unwahre Beſchuldigung, die nachher ſo oft gegen ihn erhoben worden, daß er Joh. 6 unmittelbar vom heil. Abendmahl erklärt, und darum die Einſetzungsworte ſo und ſo ausgelegt habe. Aus Joh. 6 entnahm er nur die Grundidee, daß Jeſu Fleiſch inſofern, als es in den Tod gegeben, der Quell des Lebens für die Welt geworden ſey.

Ehe er ſich nun zu den Einſetzungsworten wendet, betet er:

---

8) Vgl. oben Thl. I, S. 91, und ferner den vorigen §., Anm. 7.

9) Th. I, S. 84.

Deum ergo precor, ut vias nostras dirigat, ac sicubi simus Bileami in morem veritati pertinaciter obluctaturi, angelum suum opponat, qui machaerae suae minis hunc asinum, inscitiam dico et audaciam nostram, sic ad maceriem affligat, ut fractum pedem auferamus. Ein in ſolcher Demuth, mit ſolchem Gebete begonnenes Werk darf wohl als ein im Segen begonnenes betrachtet werden. Und geſetzt, daß Zwingli nachher durch allzu große Urgirung der Todesgemeinſchaft vor der Lebensgemeinſchaft in eine Einſeitigkeit der Auffaſſung ſich verirrt hätte, ſo zeugt dies Gebet, daß es mindeſtens nicht aus ketzeriſchem Eigenſinn, nicht ohne willige Ahnung höherer Entwicklung der Lehre geſchehen iſt. Das aber muß der unparteiiſche Geſchichtſchreiber jedenfalls erwähnen, daß Luther keine einzige ſeiner Abendmahlsſchriften mit Gebet, wohl aber mehrere mit ſichtlich leidenſchaftlichem Schimpfen begonnen hat. Er war von vorneherein mit ſeiner Lehre fertig, wollte von keiner Reviſion derſelben etwas wiſſen, wollte eine Möglichkeit des Irrthums ſchlechterdings nicht zugeben, und mochte denn auch in dieſem Selbſtvertrauen einer weiteren Bitte um fortgeſetzten Beiſtand des heil. Geiſtes nicht zu bedürfen glauben. Es ſoll dies kein poſitiver Tadel ſeyn; er mochte immerhin unterlaſſen, was Zwingli nicht unterließ; wir wollen ihn gerne entſchuldigen; aber das bleibt doch wahr, daß bei Zwingli der Eindruck demüthiger Frömmigkeit ſtärker am Tage liegt.

Nun wendet er ſich alſo zu den Einſetzungsworten. Zuvor ſchon hatte er bemerkt: Non possunt verba alio trahi, quam quod is panis, quem Christus porrigebat, sit corpus ejus, non mysticum, hoc est ecclesia; nam ea non est pro nobis tradita, sed verum ipsum Christi corpus, quod in cruce pro nobis est mactatum [10]. Er dachte alſo an den wahren Leib Chriſti, nur freilich (mit vollem Rechte) an den gekreuzigten, nicht an den verklärten. Nun widerlegt er Carlſtadt's Exegeſe. Ego, ut ingenue dicam, hominis laudo industriam, sed multo

---

10) Vgl. Th. I, . 222, Satz 7, und den Zuſatz hiezu S. 503.

magis de fide gratulor, qua didicit, non alia ratione nos posse salvos reddi, quam ea fide, qua credimus, Christum pro nobis esse passum. Etiamsi ad sensum horum verborum nunquam penetrasset, sensit pius homo alium oportere subesse sensum; verum ut illum expediret non clare vidit. Nach dieſer milden Einleitung, worin er, daß Carlſtadt das Sacrament auf Chriſti Tod bezog, anerkennt, widerlegt er nun Carlſtadt's Exegeſe im einzelnen gründlich. Seiner eigenen Erklärung ſtellt er ſodann den aus Joh. 6 gewonnenen richtigen negativen Canon voraus, daß die Einſetzungsworte nicht ſo ausgelegt werden dürfen, daß ſie auf ein mündlich-leibliches Eſſen führen, wobei ja, in Widerſpruch mit Joh. 6, ein zwiefacher Heilsweg reſultiren würde. Nun zeigt er, wie das est, im Sinne der mittelalterlichen Theologie genommen, allerdings zu einem Widerſpruch mit Joh. 6 führen, und das Brod für den geopferten Leib ſelber (alſo für einen neu geopferten) erklären würde. Man müſſe alſo eine andere Erklärung ſuchen. Die einfachſte ſey wohl die, welche den Sinn keines Wortes alterire; nos cardinem hujus rei in brevissima syllaba (est) versari arbitramur. Est komme oft und manchfach in laxerem Sinn für significat vor (er beruft ſich auf 1 Moſ. 41, 26; Joh. 15, 1); nehme man es auch hier in dieſem weiteren Sinn, ſo gewinne man eine Erklärung, wobei erſtlich kein anderes Wort außer der Copula in einem anderen als dem eigentlichen Sinn genommen zu werden brauche, wobei zweitens auch das bloße copulative est in einem ſonſt ebenfalls vorkommenden Sinn gebraucht werde, wobei endlich ein Sinn entſtehe, der mit Joh. 6 in beſtem Einklang ſtehe. Das Brod bedeute den gebrochenen Leib Chriſti, ſey alſo ein Erinnerungszeichen an ſeinen einmaligen Tod (im Gegenſatz zur röm. Lehre, daß es der neu zu opfernde Chriſtus ſey), wie ja Jeſus ſelbſt den letzten Zweck der ganzen Handlung in den Worten: hoc facite in meam commemorationem angebe.

Bleiben wir hier einen Augenblick ſtehen! Was uns zuvörderſt einleuchtet, iſt die Ungerechtigkeit und völlige Unbegründetheit der bald nachher erhobenen Anklage, daß Zwingli daraus, daß die Co-

pula für significat ſtehen könne, geſchloſſen habe, ſie müſſe hier für significat ſtehen. Daß Müſſen erſchloß er, wie wir ſahen, aus dem aus Joh. 6 entwickelten Canon [11]. — Wir ſehen ſodann zweitens, daß wenn er hier bei der Auslegung ber Einſetzungsworte nur der commemoratio erwähnt, dies eben zunächſt wieder im Gegenſatze zum Meßopfer geſchieht. Der Erklärung, wonach das Brod der neu zu opfernde Chriſtus iſt, ſtellt er die Erklärung gegenüber, wonach das Brod ein Erinnerungszeichen an den einmal geopferten iſt. Die Beziehung auf den einmaligen Tod Jeſu iſt es, welche er unter der Form der commemoratio ausdrückt. Daß er damit nun aber das Abendmahl als bloße Verſtandeserinnerung im Gegenſatz zur realen Aneignung des Todes Chriſti vermittelſt realer Lebensvereinigung habe darſtellen wollen, dies kann nur jene Oberflächlichkeit folgern, welche ihre eigne Flachheit gerne andern Schuld geben möchte, und ſich eines genauen Quellenſtudiums überhebt! Hatte ja doch Zwingli in den oben angeführten Worten ausdrücklich ſich dagegen gewehrt, daß es ſich im h. Abendmahl um eine andre Heilsaneignung als außer demſelben handle! hatte er doch ausdrücklich geſagt, daß es beidemale eine und dieſelbe Art der Aneignung ſey! Und worin beſtand ihm dieſe? Im Glauben an Chriſti Tod, und zwar nicht in einem bloß ſubjektiven Glauben, ſondern in einem ſolchen, der ſeiner innerſten Subſtanz nach ein „Leben Chriſti in uns und unſer in Chriſto" iſt! Was er dort zu Joh. 6 geſagt hat, wiederholt er hier zu Matth. 26, 26 nicht noch einmal, weil es ſich ſchon von ſelbſt verſtand; ſondern führte hier nur den allgemeineren Gegenſatz gegen die Lehre vom Meßopfer durch. Nachher aber, wo er 1 Cor. 10 f. auslegt, redet er auch ausdrücklich wieder von der Lebensgemeinſchaft. Ergo hunc panem edimus, ut unus panis tandem fiamus.

---

11) Die oben Thl. I, S. 101 zurückgewieſene Erklärung iſt alſo nicht die von Zwingli vorgetragene, ſondern eine ihm fälſchlich Schuld gegebene Erklärung.

Quis est autem iste panis, in quem transimus? Mira res est tanta in vocibus variatio; panem edimus, ut in unum panem confiamus..... Panem vocat, quod edimus, et panem vocat, quod esu isto reddimur. Porro, quod hoc esu reddimur, dummodo fide prius in penetralibus manducavimus Christum pro nobis passum (non carnem, nervos et ossa) — quod inquam reddimur, corpus Christi est. Qui autem sunt corpus Christi? Quorum ille caput est et ipsi ejus membra. Mit einem Worte: wir empfangen im Glauben (im zwingl. objektiven Sinn) Chriſtum, der geſtorben iſt, in uns, und dadurch werden wir eingepflanzt als Glieder in ihn. In den Einſetzungsworten iſt vom gebrochenen Leib Chriſti die Rede, deß Zeichen das Brod iſt; in 1 Cor. 10 iſt vom myſtiſchen Leibe Chriſti die Rede, in den wir durch den Glauben eingepflanzt und durch das heil. Abendmahl neu gekräftigt werden. Dort die Beziehung auf Jeſu Tod; hier die Lebensvereinigung mit Chriſto, der als unſer Haupt in uns lebt, und an dem wir als ſeine Glieder leben.

Blicken wir nun das exegetiſche Verfahren Zwingli's näher an. Er begründet ſeine Erklärung der Einſetzungsworte weiter ausdrücklich damit, daß Paulus ſage, der Kelch ſey der in Chriſti Blut geſchloſſene neue Bund. Non dixit: hoc novum testamentum est meus sanguis, sed hic potus novum testamentum est in meo sanguine... Novum testamentum vim et fundamentum habet in sanguine Christi pro nobis fuso, et potus iste novi testamenti poculum est. Constat ergo, non esse sanguinem poculum, sed testamentum, i. e. commemorationem vivificae effusionis sanguinis Christi. So müſſe man auch die erſten Worte erklären: haec manducatio novi testamenti est symbolum. — So weit entfernt war er, auf das significat ſeine Erklärung zu bauen; dieſe ruhte vielmehr auf der richtigen Einſicht, daß vom gebrochnen Leibe Jeſu die Rede ſey, und daß Paulus ſelbſt in jenen Worten: hoc est novum testamentum etc. die richtige Erklärung an die Hand gebe. Die Erklärung des est als sig-

nificat war nur die letzte Folgerung aus der bereits ſonſther begründeten Exegeſe, nicht aber deren Fundament.

Was ſollen wir nun zu dieſer Erklärung des est durch significat ſagen? — Wir halten ſie noch für unvollendet und genauerer Beſtimmung bedürftig, aber für im allgemeinen richtig. Es iſt mit ihr zunächſt die negative Wahrheit ausgeſprochen, daß die Copula hier nicht in eigentlichem Sinn mittels des Prädicates ausſage, was das Subjekt ſey, ſondern daß ſie in tropiſchem Sinn nur eine weitere Beziehung zwiſchen Subjekt und Prädicat angebe. Welche dieſer vielen möglichen Beziehungen, die durch den tropiſchen Gebrauch der Copula ausgedrückt werden können, hier ſtattfinde, ob die des Zeichens, oder des Pfandes u. ſ. w. iſt noch nicht geſagt. So wenig man aus dem Worte commemoratio folgern darf, Zwingli habe das heil. Abendmahl für eine bloße Erinnerung an Jeſu Tod im Gegenſatz zu realer Aneignung gehalten, ſo wenig darf man aus dem significat folgern, er habe Brod und Wein für bloße Erinnerungszeichen im Gegenſatze zu Pfändern gehalten wiſſen wollen. Sowie vielmehr die commemoratio des Todes Jeſu bloß allgemeiner Gegenſatz zur Wiederholung des Opfers Chriſti, ſo ſpricht ſich im significat bloß der allgemeine Gegenſatz gegen jene Erklärung aus, wonach das est als eigentliche Copula das Brod für den Leib Chriſti ſelber erklärt.

Was Zwingli ſagt, iſt noch nicht die ganze Wahrheit, aber es iſt ganz wahr. Die Grundlinien der ſchriftgemäßen Abendmahlslehre ſehen wir in voller Klarheit entwickelt. Noch ließen ſich manche weitere Fragen aufwerfen, z. B. ob das Abendmahl, wenn es ſich in demſelben um die nämliche Art der Vereinigung mit Chriſto, wie außer demſelben handle, gleichwohl einen neuen Grad der Vereinigung herbeiführe; ob ferner dieſe Vereinigung mit Chriſto jedesmal von einem Akte Chriſti, oder von einem Akte unſeres Glaubens an Chriſtum ausgehe u. dgl. mehr. Dieſe Fragen warf er überhaupt noch nicht auf; ſie lagen ihm noch fern. Die beiden Hauptfragen, welche er aufwarf, beantwortete er richtig. Der Wiederholung des Todes Chriſti ſtellte er die Erinnerung, der Verwandlung des Brodes die Lehre vom significat entgegen.

Es war die Frage, ob diejenigen, welche tiefere Blicke in das Geheimniß des h. Abendmahles gethan zu haben ſich rühmten, zur Weiterentwicklung der Lehre und zur Verſtändigung über dieſelbe in Liebe mitwirken, oder ob ſie ſich gerade demjenigen Momente, welches in Zwingli's Lehre den eigentlichen Wahrheitspunkt ausmachte, widerſetzen würden. —

Den im Nov. 1524 geſchriebenen Brief niemanden mitzutheilen, der nicht zuverläßig ſey, um jeden Streit über eine ihm ſelber noch unreif dünkende Lehre zu vermeiden, darum bat Zwingli den Pfarrer Alber im Briefe ſelbſt, und Alber hat dieſe Bitte erfüllt. In Zürich aber, wo keine Gefahr eines Streites zu befürchten war, und wo er ſeine Anſicht ſelbſt mehrmals ſchon öffentlich und mit voller Anerkennung der ganzen reformatoriſchen Partei ausgeſprochen hatte, war eine ſolche Vorſicht unnütz. Noch vor Abſendung des Briefes theilte er mehreren Freunden eine Copie desſelben mit [12]), und auch dies blieb ohne weitere Folgen. Als nun aber Luther's Schrift wider die himmliſchen Propheten erſchien, ſo glaubte es Zwingli der Wahrheit ſchuldig zu ſeyn, ein offenes Zeugniß von ſeiner Ueberzeugung abzulegen, und ſo rückte er den Brief an Alber (mit Hinweglaſſung von Anrede und Schluß natürlich) faſt wörtlich in den **Commentarius de vera et falsa religione** ein, welcher im März 1525 erſchien. Nur wenig neues iſt beigefügt. Vor allem einige Belegſtellen für ſeine Auffaſſung aus Kirchenvätern, ſodann der Beweis, daß wenn Chriſti Leib wahrhaft im Brode gegenwärtig wäre, er mit ſeinen Eigenſchaften gegenwärtig ſeyn, alſo wahrgenommen werden müßte. Eine Subſtanz ohne ihre Eigenſchaften ſey ein Unding. Den Subtilitäten einer ſchriftwidrigen Vernünftelei ſtellte er hier ein ſehr richtiges Urtheil der geſunden Vernunft entgegen. Weit entfernt, die Vernunft dazu anzuwenden, um die Grenzen der Allmacht Gottes und des Wunders zu beſtimmen, wendete er ſie vielmehr lediglich zur Prüfung einer ebenfalls

12) Lavater, hist. sacram. pag. 6.

von menſchlicher Vernunft (oder Unvernunft) erſonnenen Theorie an, wodurch eben der Vernunft die Möglichkeit des, in der Schrift nicht begründeten Transſubſtantiationswunders hatte erklärt werden ſollen. Er wieß, indem er einen tieferen Begriff von Subſtanz an die Stelle des alten ſcholaſtiſchen ſetzte, dieſer Theorie einen inneren Widerſpruch nach. Natürlich richtete ſich dies Argument von ſelbſt auch zugleich gegen Luther's, ebenfalls menſchlich erſonnene, Conſubſtantiationslehre.

Der erſte Streit, der ſich indeſſen hier anknüpfte, ging nicht von lutheriſcher, ſondern von römiſcher Seite aus. Den 11—13. April 1525 wurde eine letzte Disputation über die Abſchaffung der Meſſe in Zürich angeordnet. Hier war es der Stadtſchreiber Johann am Grüt, welcher allein noch dem Reformator widerſprach, und beharrlich leugnete, daß est durch significat erklärt werden dürfe. Dieſer Widerſpruch gab zu einer merkwürdigen Weiterentwicklung der Lehre Zwingli's Veranlaſſung. Gerade hier war, wie wir ſahen, eine nähere Beſtimmung vonnöthen. Zwingli fühlte dies ſelbſt; der Ausdruck significat war ſo vieldeutig; an den einzelnen Bibelſtellen, auf welche er ſich berufen, hatte dies est-significat bald dieſe bald jene beſondere Modification des Sinnes. Bald war das Prädicat das mit dem Subjekt verglichene (Joh. 15, 1) bald umgekehrt (1 Moſ. 41, 26); überhaupt fand oft bloß eine Vergleichung ſtatt, und ſoviel fühlte Zwingli wohl, daß in den Einſetzungsworten es ſich um mehr als eine ſolche momentane Vergleichung des gekreuzigten Leibes Chriſti mit einem gebrochenen Brode handle. Sagte ja doch ſeiner eignen Erklärung Jeſus nach nicht: „mein Leib iſt ähnlich einem Brode, das man zerbricht", ſondern ſetzte vielmehr das Brod zum bleibenden Zeichen der Gewißheit des ſühnenden Todes Chriſti ein! So fühlte Zwingli, daß alle jene Stellen, auf die er ſich bisher berufen, keine völlige, exakte Analogie zu demjenigen Gebrauche der Copula darboten, welchen er in den Einſetzungsworten ſtatuirte. Und hätte er es nicht ſelbſt gefühlt, ſo ſtand am Grüt da, und brachte es ihm handgreiflich genug zum Bewußtſeyn, indem er alle von Zwingli ihm vorgehaltenen Stellen als keineswegs

analog von der Hand wieß. Den ganzen Tag über ſuchte Zwingli in Gedanken nach einer völlig analogen Stelle, und fand keine. Müde vom Streit, und tief im Innern mit dieſer Frage beſchäftigt legte er ſich endlich ſchlafen. Da ward ihm ein Traum, den er ſelber [13]) folgendermaſſen erzählt. Visus sum mihi in somniis multo cum taedio denuo contendere cum adversario scriba, sicque obmutuisse, ut, quod verum scirem, negante lingua beneficium suum, proloqui non possem. Qui me angor, ut solent nonnunquam somnia fallaci ludere nocte (nihil enim altius, quam somnium narramus, quod ad nos attinet; tametsi leve non sit, quod per somnium didicimus, gratia Deo, in cujus solius gloriam ista prodimus) vehementer turbare videbatur. Ibi ἀπὸ μηχανῆς visus est monitor adesse (ater fuerit an albus, nihil memini, somnium enim narro) qui diceret: Quin ignave respondes ei, quod Exod. 12, 11 scribitur: Est enim Phase, hoc est transitus Domini. Protinus ut hoc phasma visum est, simul expergefio et e lecto exsilio. Locum apud LXX. primum undique circumspicio, ac de eo coram tota concione pro virili dissero. Qui sermo .... omnem nebulam discussit.

Wenn Zwingli hier, obgleich es nur ein Traum war, doch „das, was er durch den Traum gelernt, mit Dank gegen Gott für wichtig hält, und Gott allein die Ehre giebt", ſo ſtimmen wir ihm hier völlig bei. Auch uns erſchien ja [14]) jene, von Zwingli angewendete Stelle Ex. 12, 11 für durchaus entſcheidend. Sie bildet wirklich eine völlige Analogie zu den Einſetzungsworten des heil. Abendmahles. Im Subjekt und Prädicat jenes Sätzchens lag uns die Verſchiedenheit zwiſchen dem a. und dem n. t. Paſſah; dort hieß es: „dies (Lamm) iſt die Verſchonung"; Chriſtus ſprach ſtatt deſſen: „dies Brod iſt der in meinem Leib und Blut geſchloſſene neue Bund".

---

13) Subsid. de euchar. in Opp. III, pag. 341.

14) Th. I, S. 105—107.

Die Copula dagegen iſt an beiden Stellen gleich gebraucht; wie in den Worten פסח הוא ליהוה eine Beziehung zwiſchen dem Lamm und dem a. t. פסח ausgeſprochen lag, ſo hat Jeſus in den Einſetzungsworten eine völlige analoge Beziehung zwiſchen dem Brod und dem n. t. פסח (dem durch ſeinen Tod geſchloſſenen neuen Bunde) ausgeſprochen. — Durch Herbeiziehung dieſer Stelle hatte nun alſo auch das bisher noch unbeſtimmte significat ſeine nähere Beſtimmung erhalten. **Est igitur**, ſagt Zwingli [15]) **aliter, quam dictum est, accipi nequit, videlicet pro symbolum est aut figura. Ut sit sensus: Comeditis festinanter! Est enim symbolum sive figura praeteritionis Domini.** An die Stelle des laxen, vieldeutigen significat tritt alſo die nähere Beſtimmung symbolum aut figura est, und zwar in dem Sinn, daß Zwingli den Akt des Eſſens des Brodes für ein Wahrzeichen des Aktes des Todes Chriſti erklärt. (Denn dieſe Seite hebt er auch hier wieder, keineswegs ohne Einſeitigkeit, vor dem Momente der Lebensvereinigung hervor). **Instituitur symbolum Christi pro nobis occisi, antequam occideretur, quod tamen sequenti tempore symbolum occisi futurum erat. Instituitur vespere liberationis figura, quae crastino die sequebatur etc.** Erſt war es ein Wahrzeichen, daß Chriſtus gewißlich ſterben und uns verſöhnen werde; nachher iſt es ein Wahrzeichen geworden, daß er uns gewißlich verſöhnt hat.

Wenn wir ſo Zwingli's Lehrentwicklung in Folge jenes Traumes einen ſo merkwürdigen Fortſchritt machen ſehen, ſo werden wir wohl mit ihm ſelber in jenem Traume zwar nicht eine wunderbar prophetiſche Offenbarung Gottes (nihil enim altius, quam somnium narramus) aber doch eine in Form der gewöhnlichen pſychologiſchen Formen ſtattgefundene göttliche Erleuchtung anerkennen. Man hat freilich dieſen Traum ganz anders betrachten wollen. In den Augen der ſpäteren lutheriſchen Polemiker mußte es natürlich der

---

15) Subs. p. 343.

Teufel ſeyn, der dem zürcheriſchen Erzketzer den Traum eingab. Hatte er ſich ja doch in den Worten: visus est monitor adesse, ater fuerit an albus nil memini, ſelber verrathen! Hatte ihn ja doch der Teufel geritten, daß er wohl wider eignen Willen damit herausplatzen mußte, daß er ſelber nicht wiſſe, ob es nicht „ein ſchwarzer" geweſen, der ihm die Offenbarung eingab! Schade daß die guten Leute nicht beſſer Latein verſtanden; ſo mußte ihnen Gerdesius [16]) wirklich erſt weitläufig beweiſen, was ſchon Erasmus opp. tom. II fol. 261 zu leſen war, daß nämlich aterne an albus fuerit nescio eine im Lateiniſchen überhaupt und namentlich in der Schule des Erasmus vielfach vorkommende Redensart war, deß Sinnes: „näheres über ihn weiß ich nicht". So ſagt Zwingli wenige Zeilen vor jener Traumgeſchichte von Grüt, qui albus aterne sit, non est hujus instituti dicere, was auch natürlich nicht heißen kann: „ob „Grüt gut oder bös, freundlich oder gegneriſch, brauche ich hier nicht „zu erörtern" — denn daß Grüt römiſch und gegneriſch geſinnt war, hat Zwingli weitläufig erzählt — ſondern nur: „näheres über ſeine „Perſon gehört nicht hieher". So ſchreibt er an Andr. Oſiander, den 6. Mai 1527: (Luthero) intra duos menses sic respondebimus, ut de tanto verborum exercitu ne miles quidem unus salvus evasurus sit, Domino sic veritatem protegente, ut mundus videat, quid atrum sit, quid album (wie ſich die Sache verhalte). Schwarz und weiß unterſcheiden iſt ſoviel, wie etwas deutlich und genau ſehen. So ſind jene Worte vom Traum ſo zu überſetzen: „So ſah ich einen bei mir ſtehn, der mich mahnte (wer „es war, weiß ich nicht mehr; es iſt ja ein Traum, was ich erzähle), „und zu mir ſagte" u. ſ. w.

Soviel über jenen Traum. Die Widerlegung der Einwürfe, welche am Grüt theils mündlich bei der Disputation, theils nachher ſchriftlich [17]) gemacht hatte, ſowie ſeine eigenen neueſten Fortſchritte

---

16) Hist. evang. renov. pag. 324.

17) „Chriſtenlich Anzeigung, daß im Sacrament des Altars wahrlich ſey „Chriſti Fleiſch und Blut."

in der Lehre legte Zwingli im **Subsidium de eucharistia** nieder, welches er im Nov. 1525 herausgab [18]). Jene Einwürfe ſind zwar zunächſt im Sinne der römiſchen Opfer- und Wandlungslehre gemacht, aber ihre Widerlegung iſt doch auch für das nachherige Verhältniß Zwingli's zu Luther von Wichtigkeit. Auch hier geht der erſtere wieder aus (S. 331) von dem oberſten Grundſatze, daß Chriſti Leib uns rechtfertige ſofern er einmal am Kreuz geopfert ſey, nicht ſofern er jetzt in der Hoſtie gegeſſen werde. Eine Verſöhnung durch Eſſen komme überhaupt nirgends, ſelbſt bei den Heiden nicht vor, überall nur eine Verſöhnung durch Opfer. Das Eſſen Joh. 6 erkläre Chriſtus ſelbſt Joh. 15 durch die Worte: wer in mir bleibet und ich in ihm. Gegen die Wandlung beruft er ſich auf Matth. 26, 29, wo das, was die Jünger getrunken hatten, Wein genannt werde. Ferner (S. 333) Jeſus rede von dem Blute des neuen Bundes, von dem zur Verſöhnung vergoſſenen Blut; nun aber war damals ſein Blut noch nicht vergoſſen, folglich konnte er es noch nicht zu trinken geben, ſondern die Worte ſeyen tropiſch zu erklären: **Poculum est testamenti symbolum.**

Auch hier wieder, ſowie an der ſchon früher angeführten Stelle (*subs.* pag. 343) ſetzt er ſtatt significat die Worte est symbolum. Er thut dies noch öfter [19]). Und in der That iſt ja „significat

---

18) Opp. III, 326 ff.

19) Opp. III, p. 607. „*Est*" pro „*symbolum est*", „*significat*." Pag. 661. *Ager est mundus* secundum vos non potest commodius exponi, quam: ager *est exemplum* mundi, vel: ager *est similitudo* mundi. Ibi nos alteram legem secuti dicimus: ager *significat* mundum; sic enim brevius et clarius enunciamus. Vides nunc, mi Billicane, cur neque Oecolampadius noster sit offensus, cum videret nos dicere: panis *significat* aut *repraesentat* corpus, vel: panis *symbolum* aut *signum est* corporis; neque nos offensi simus, cum ipse diceret cum Tertulliano quoque nostro: Panis est *figura*, hoc est *signum* aut *repraesentatio*, corporis.

corpus“ und „est symbolum corporis“ völlig einerlei[20]. Nichts⸗deſtoweniger machte man bald nachher den Einwurf, daß Zwingli und Oecolampad unter einander ſelbſt uneinig ſeyen, indem der eine den Tropus in der Copula, der andere denſelben im Prädicate ſuche, der eine est für significat, der andre corpus für figura corporis nehme! Daß dieſer Einwurf logiſch ſinnlos iſt, ſehen wir bei flüchtiger Betrachtung; daß er ſelbſt hiſtoriſch unbegründet iſt, ergiebt ſich aus den eben citirten Stellen, wo Zwingli ſelbſt zwiſchen significat corpus und est symbolum corporis wechſelt! Ja zum Ueberfluſſe ſetzt er es (S. 336) noch ausdrücklich recht weitläufig aus einander, daß significat und est symbolum gleichbedeutend ſey. Cum ergo nos dicimus per metaphoram hujus sermonis tropum explicari oportere, liberum facimus, sive nomina per metaphoram explices, sive hoc verbum Est, sive utraque. Habe tibi primum nomina. Hoc est corpus meum, id est: hic panis est corporis mei symbolum. Nunc verbum accipe. Hoc est corpus meum, id est: hic panis significat corpus meum, pro vobis scilicet esse traditum. Postremo tam nomen quam verbum tropice explica. Hoc est etc. id est: Hic panis significat symbolum corporis mei. — Et quum tu per metonymiam hunc sermonem explicas, nonne utraque expositio huc tendit, ut panis et vinum nullo pacto sint corpus aut sanguis, sed horum signa?

Kehren wir nach dieſer für die Folge wichtigen Seitenbemerkung zum Subsidium zurück, ſo finden wir darin ferner eine gründliche Unterſcheidung der verſchiedenen Bedeutungen, die der Ausdruck: Leib Chriſti, haben kann. Erſtlich den natürlichen Leib, den Chriſtus vor ſeinem Tode hatte — dieſen zu eſſen, widerſpreche Joh. 6 — dann den verklärten Leib Chriſti — den hatte der Herr noch nicht, als er das heil. Abendmahl einſetzte — endlich den

---

20) Vgl. Thl. I, S. 13.

myſtiſchen Leib, die Kirche — dazu paßten die Worte „der für euch gegeben wird“, nicht. Von dem zweiten und dritten ſey alſo gar keine Rede, ſondern allein vom erſten; dieſen aber habe Jeſus ohne Widerſpruch mit Joh. 6 den Jüngern nicht zu eſſen geben können.

Im weiteren führt er noch andere Beiſpiele für den metaphoriſchen Gebrauch der Copula an, nämlich außer der wichtigen Stelle 2 Moſ. 12, 11 noch Luk. 8, 11; Math. 13, 39. Grüt hatte behauptet, nur in Parabeln komme die Copula in metaphoriſchem Sinn vor; Zwingli wieß nun an den beiden Stellen nach, daß gerade auch außer den Parabeln, bei der Auslegung derſelben, jener Tropus ſtattfinde, mithin in den Einſetzungsworten, ſofern hier eine paraboliſche Handlung ausgelegt und erklärt werde, ebenfalls ſtattfinden könne.

Zuletzt widerlegt er noch folgende Einwürfe. Erſtlich, man dürfe hier die Vernunft nicht anwenden, ſondern müſſe nach Hebr. 11, 1 auch das unbegreifliche glauben, und Chriſti Leib, obwohl man ihn nicht ſchmecke und ſehe, dennoch für gegenwärtig halten. Darauf antwortet Zwingli (S. 345 f.) Hebr. 11 ſtehe wohl geſchrieben, daß man auf das unſichtbare Heil in Chriſto und nicht auf die ſichtbaren Werke der jüdiſchen Prieſter ſein Vertrauen ſetzen ſolle; keineswegs aber, daß man alles mögliche ſchon deshalb allein, weil es unbegreiflich ſey, glauben müſſe. An die Wandlung der Hoſtie müßten wir nur in dem Falle trotz ihrer Unbegreiflichkeit glauben, wenn Chriſtus und die Apoſtel an ſie zu glauben befohlen hätten. Da dies aber nicht der Fall, da jene Lehre vielmehr der Schriftlehre widerſpreche, ſo habe man ein volles Recht, ſie auch nebenbei noch als eine vernunftwidrige, ſich ſelber widerſprechende zu bekämpfen. — Zweitens: Chriſti Empfängniß ſey ja doch auch unbegreiflich. Allerdings, ſagt Zwingli (S. 347 f.) aber ſie ſtehe deutlich in der Schrift. — Drittens: Die Worte Joh. 6, 63 beſagten nur dies, daß die fleiſchliche Auffaſſung der Rede Jeſu nichts nütze ſey, nicht aber, daß Chriſti Fleiſch nichts nütze ſey. Zwingli widerlegt (S. 349) dieſe Erklärung, und zeigt, daß Chriſtus allerdings ſage, ſein Fleiſch ſey nur nütze durch Hingabe in den Tod, nicht

durch eſſen. Aber geſetzt auch, daß am Grüt's Exegeſe richtig wäre, ſo würde dieſelbe ja indirekt zu eben demſelben Reſultate führen; es würde aus ihr folgen, daß man das, was Jeſus vom Eſſen ſeines Fleiſches ſprach, in geiſtlichem Sinn zu verſtehn habe. Viertens: Wenn Joh. 6 edere auch ſoviel wie credere ſey, ſo ſage ja Jeſus dann doch: „wer da glaubt, (nämlich daß die Hoſtie in meinen „Leib verwandelt wird) der hat das ewige Leben". Dies alberne Nämlich weiſt Zwingli (S. 349) mit der einfachen Bemerkung zurück, daß der Glauben an Chriſti Tod, nicht der an die Transſubſtantiation, gerecht mache, und daß es nicht neben Chriſti Tod noch eine zweite Urſache der Seligkeit gebe. Fünftens: Gott ſey allmächtig. Daraus folge, ſagt Zwingli (S. 350) nur die abſtrakte Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Wandlung. Sechſtens: Jeſus werde doch gewiß nicht undeutlich, ſondern deutlich geredet haben. Hier zeigt nun Zwingli (S. 350) trefflich, daß Jeſus gerade dann, wenn er die Wandlungslehre hätte ausdrücken wollen, ſich höchſt undeutlich und für die Jünger verwirrend würde ausgedrückt haben, indem ja kein Jünger in dem Augenblick, wo er den Meiſter noch lebend neben ſich ſitzen ſah, an eine Verwandlung der Hoſtie in den gekreuzigten Leib Chriſti hätte denken können. Dagegen habe ſich Jeſus gerade in dem von Zwingli angenommenen Falle ſehr klar und deutlich ausgedrückt; denn „tropiſch" und „dunkel" ſey ſehr zweierlei; tropiſche Redeweiſen ſeyen den Iſraeliten ſehr geläufig geweſen. Daß man vollends Jahrhunderte hindurch das est nicht tropiſch verſtanden habe, beweiſe gar nichts gegen die Richtigkeit der tropiſchen Erklärung; denn man habe ja in dieſen Jahrhunderten ſo vieles, am Ende faſt alles, falſch verſtanden und falſch ausgelegt. — Siebtens: Paulus nenne 1 Cor. 10, 16 das Brod nicht ein Symbol des Leibes Chriſti, ſondern die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti. Zwingli erwiedert: Gemeinſchaft des Leibes Chriſti ſtehe nicht im Gegenſatz zum Symbol des Leibes Chriſti, ſondern zur Gemeinſchaft und Theilnahme der Götzenopfer. Allerdings ſey das heil. Abendmahl eine Gemeinſchaft des Opfers Chriſti. Daraus folge aber im entfernteſten nichts gegen die metaphoriſche Erklärung des est. — Endlich

achtens: es werde nach 1 Cor. 11, 25 nicht ein Symbol, ſondern der neue Bund ſelber mitgetheilt, alſo Chriſti Blut. Zwingli fragt, ſeit wann denn der neue Bund Chriſti Blut ſey. Der neue Bund ſey der Bund der auf Chriſti Blut gegründeten, unter Bedingung des Glaubens verheißenen Verſöhnung. Das Brod ſey nun nicht dieſer Bund ſelber, ſondern ein signum foederis, in demſelben Sinne, wie auch 1 Moſ. 17 foedus und signum foederis promiscue gebraucht würden (d. h. im Sinn eines Pfandzeichens).

Soweit hatte ſich nun im Subsidium Zwingli's Lehre entwickelt, bevor es zu irgend einer Controverſe mit Luther oder einem Anhänger Luther's kam. Er hatte bisher allein Papiſten zu Gegnern. Denn ſelbſt ſein Brief an Alber, obwohl mit Bezug auf Luther und Carlſtadt geſchrieben, iſt doch nur poſitiv entwickelnd, nicht angreifend. Ueber Luther's Lehre ſagt er gar nichts; er verwirft ſie nur negativ und indirekt, indem er das richtige in Carlſtadt's Lehre anerkennt, und dem falſchen in derſelben ein Beſſeres gegenüberſtellt.

Faſſen wir noch einmal ſeine Lehre in eine kurze Ueberſicht zuſammen. Vom Glauben im allgemeinen ſagt er, daß er ein Leben Chriſti in uns involvire. Vom h. Abendmahl hebt er nur das hervor, daß es, wie der Glaube, ſich auf Chriſti einmaliges Opfer beziehe, als commemoratio, indem Brod und Wein Symbole des gebrochenen Leibes und vergoſſenen Blutes Chriſti ſeyen. Daß das Eſſen des Brodes und Trinken des Weines zugleich ein Symbol und Pfand einer gleichzeitigen erneuten Lebensvereinigung mit Chriſto ſey, hatte er früher (de can. Miss.) einmal angedeutet, ließ aber dieſe Seite — bereits vor dem Streit mit Luther — in den Hintergrund treten. Die Frage, was das h. Abendmahl für das ſubjektive Glaubensleben des Einzelnen ſey, lag ihm fern; er faßte nur die Beziehung auf, die das Sacrament als Geſammtthat der Kirche zu Chriſti Tod einnimmt. Es war dies einſeitig. Die entgegengeſetzte Einſeitigkeit haben wir bei Luther gefunden.

Gegen dieſen hatte Zwingli keinen offenſiven Schritt gethan. Der Brief an Alber war eine zur Beilegung des Reutlinger Strei-

tes beſtimmte Privatſchrift, und blieb für Deutſchland eine ſolche. Das Subſidium war zwar eine öffentliche Schrift, aber gegen einen römiſchen Gegner gerichtet. Nicht von ſchweizeriſcher, ſondern von lutheriſcher Seite ward der Fehdehandſchuh hingeworfen. Der wackre Bugenhagen (Pomeranus) mit Luther eines Sinnes, hatte gehört, daß Zwingli das est durch significat erkläre, ſchrieb hierüber einen Brief an Doktor Heß, und ließ dieſen Brief alsdann öffentlich im Druck erſcheinen unter dem Titel: **Contra novum errorem de sacramento corporis et sanguinis Christi epistola Joannis Bugenhagii Pomerani (Spirae 1525).** Es begegnet uns hier durchaus noch nicht jene leidenſchaftliche Härte, wie in den nachmaligen lutheriſchen Streitſchriften, wohl aber ſchon jene Unkenntniß der ſchweizeriſchen Zuſtände und Perſonen, die auch bei Luther ſo auffällt. Von Zwingli's Perſon und Geſchichte, von ſeinen Verdienſten um die Reformation, von der Reinheit und Klarheit ſeiner Verſöhnungslehre ſcheint Bugenhagen nichts zu wiſſen; er redet von Zwingli in ſehr hohem Tone wie von irgend einem hergelaufenen Gelbſchnabel, der auch etwas mitſprechen zu müſſen wähne; er ſchildert ihn als einen unwiſſenden, der den Theologen ſpielen wolle [21]). Kurz, er ſetzt ohne weiteres voraus, Zwingli werde etwa ſo ein Kumpan wie Carlſtadt ſeyn, der nur Aufſehn erregen und wohlfeilen Ruhm erndten wolle, und mit ſo ſchlechten Argumenten, wie Carlſtadt mit ſeinem großen **H** und Punktum, operire. Und ſo iſt Bugenhagen's Streitſchrift gegen Zwingli ein Echo der Streitſchrift Luther's gegen Carlſtadt. Leider iſt dieſe Art der Polemik ein Typus geblieben für die meiſten älteren und manche nagelneue lutheriſche Polemiker! Man giebt ſich gar keine Mühe, die reformirte Kirche erſt zu ſtudiren; man erſetzt den Mangel an Wiſſen durch ſelbſtgemachte Phantaſiegebilde, und dann ſchlägt man drein.

---

21) Atque hic ridemus magnum illum theologum cum suo Carolstadio. H o c et e s t jacent. — Vides itaque, quam nihil habet Zwinglius, quam non sit theologus.

Bugenhagen muß Zwingli's Schriften über das h. Abendmahl entweder gar nicht, oder nur äußerſt flüchtig geleſen haben. Immer giebt er ihm Schuld, er baue ſeine Lehre auf die Erklärung des est als significat! (Und macht nicht heute noch dieſe falſche Anſicht die Runde durch die theologiſche Welt?!) Was bei Zwingli, wie wir ſahen, der letzte Schlußſtein der Exegeſe war, das nimmt Bugenhagen für den Grundſtein.

Zwingli ſchrieb nun eine responsio ad Bugenhagenii epistolam (1525) [22]. Si unquam, ſagt er, parandi nominis vel contendendi studio flagravissem, satis justam occasionem hac tua epistola nactus essem .... nunc vero, quum hoc tam alienum esse debeat a Christiano nomine, quam est, proh dolor, hac tempestate vulgare, statui, ut liberrime et constantissime, sic moderate et amice ad omnia tua respondere. Allerdings begegneten ſich hier nicht nur Lehrſätze, allerdings hatte Luther Recht, wenn er ſpäter einmal von dieſen Gegnern ſagte, es ſey in ihnen eben doch „ein anderer Geiſt". Wider Willen ſagte er hier etwas ſehr wahres. Zwingli hatte als chriſtlicher Humaniſt die ganze Art, womit die ſcholaſtiſchen Mönche ihre Streitigkeiten führten, als eine weder humane noch chriſtliche erkannt und verworfen; in der Controverſe galt ihm kein anderes Geſetz, als welches im Leben galt, das Geſetz des Geiſtes Chriſti, welcher ein Geiſt der Liebe, Ruhe und Sanfmuth iſt. Alle ſeine Streitſchriften ſind Ein großes Document für das Walten dieſes Geiſtes. Er ſpricht ſtets beſtimmt, aber in objektiver Ruhe, deshalb meiſt ſanft; Leidenſchaft führt nie die Feder; iſt durch eines Gegners ſophiſtiſche Querzüge größere Schärfe geboten, ſo wird Zwingli auch wohl ſcharf, dann und wann ſelbſt ſatiriſch, nie unruhig. Solche vollendete Ruhe des Streites, worin nicht Schlaffheit und Indifferenz, ſondern die höchſte Sicherheit und der Sieg über das eigne Herz ſich ausſpricht, iſt leidenſchaftlichen Gegnern oft am unerträglichſten. — In Luther's Schule

22) Opp. III, pag. 604 ff.

war eine andere Methode zu ſtreiten. Er hatte den ganzen ſcholaſtiſch-mönchichen Ton mit „Dreck und Teufel" beibehalten, und in aller Gutmüthigkeit brav herumzupoltern erſchien als nothwendig. Dieſer Ton wurde von Zwingli ſo wenig verſtanden, als Zwingli's Art in Sachſen gewürdigt.

Gegen Bugenhagen beſchränkt er ſich nun völlig auf eine ruhige Widerlegung der Einwürfe, die dieſer gemacht. Mehrere derſelben waren dem Reformator nicht neu. Die ſchon von am Grüt erhobene Behauptung, daß nur in Parabeln die Copula significat heißen könne, widerlegte er nun auch gegen Pomeranus. Ebenſo die falſche Folgerung, daß, wenn Joh. 6, 63 σὰρξ vom „fleiſchlichen intellectus" erklärt werde, alsdann Luther's Lehre ſich beſtätige. Außer dieſen alten Einwürfen hatte Bugenhagen aber auch einen neuen gemacht. Er bürdete Zwingli'n den Trugſchluß auf: weil est zuweilen für significat ſteht, ſo muß es auch hier dafür ſtehen — einen Trugſchluß von der abſtrakten Möglichkeit auf die Wirklichkeit oder gar Nothwendigkeit, an welchen Zwingli, wie wir geſehen haben, nicht im entfernteſten gedacht hatte! Dieſe Anſchuldigung zurückzuweiſen, wiederholt nun der letztere ſeine ganze Argumentation. Weil der Leib Chriſti nicht dadurch nütze, daß er gegeſſen werde, ſondern dadurch, daß er gekreuzigt iſt und wir an dieſen Tod glauben: darum müſſe est eine andere als die ſogenannte ſubſtantielle Bedeutung haben. Da nun est „bedeutet" heißen könne, „iſt" aber nicht heißen könne, ſo ſey die Erklärung durch „bedeutet" vorzuziehen, bei welcher dann ein Sinn entſtehe, der mit allen ſonſtigen Stellen vom Eſſen des Leibes Chriſti und mit der Analogie des Paſſah u. ſ. w. in Einklang ſey.

Rides etiam, fährt er dann fort, me magnum theologum, qui tam abest ut theologi nomen unquam ambierim, ut nonnunquam cum fastidio legam hosce titulos in istorum libris, qui fortasse theologi sunt. — Quod autem nunc rides, ſetzt er ernſt hinzu, flebis aliquando. Complorandus eram, non ridendus, si sic errabam. Alsdann weiſt er die völlig ungegründete Beſchuldigung Pomeran's zurück, als habe er dieſen und Luther

carnivoras et voratores genannt und ſomit eine blasphemia begangen. Er hatte dies nie weder ſchriftlich noch mündlich gethan, hatte auch weder äußerlich irgend eine Veranlaſſung zu einer ſolchen Aeußerung gehabt, noch innerlich eine Möglichkeit.

Nachdem er ſo die Defenſive geübt, und die verſchiedenen Einwürfe und Vorwürfe ſeines Gegners abgewieſen hat, geht er zur Offenſive über, und greift deſſen eigne Exegeſe an. Er zeigt ihm vor allem, daß auch Luther einen Tropus in den Einſetzungsworten annehme. Denn er finde ja in denſelben nicht das Urtheil, daß „dies", was den Jüngern gereicht werde, Chriſti Leib ſey, ſondern daß es dieſen Leib enthalte. „Das iſt mein Leib" erkläre er: „in dieſem iſt mein Leib" 23).

Sodann geht er über auf 1 Cor. 10, 26, und zeigt, daß dem ganzen Contexte nach und wegen des Gegenſatzes zur „Gemeinſchaft

---

23) Antea vero, quam grammatica ex te audiamus, precamur, o magister bone, ut horum verborum, quae commodum praemisisti, non obliviscaris. Ea sunt: „nam non laceramus Christi carnem, sed „panem edimus, et in pane verum corpus Christi". Opus enim est nobis, ut grammatica hic argute doceas. Nam quae hactenus a grammaticis didicimus, non possunt jure haec verba Christi: hoc est corpus meum, in ista transformare: in isto pane editur corpus Christi. Oportet te indubie vehementer grammaticum esse, si neges panem esse corpus aut carnem; attamen credas in pane te carnem edere, cum Christus nullatenus dixerit: „Edite panem hunc, nam in eo editis corpus meum", sed: „hoc (quod scilicet praebebat) est corpus meum". Magister bone, ostendite nobis consimiles locos in scripturis sacris! Sed ne intempestive in re seria jocer, ad te o Pomerane appello, ut pronunties, utra verborum Christi expositio sit violentior, tuane, qua dicis: panis est panis, sed in pane editur corpus Christi, an nostra, quum dicimus tropum esse in his verbis: hoc est corpus meum, et tropum sic explicamus: Hoc est, nempe symbolum, figura vel ἀντίτυπον est corporis mei, quod pro vobis traditur.

mit den Götzen“ die κοινωνία des Leibes Chriſti nicht als κοινωνία im paſſiven Sinn genommen werden könne als communicatio oder distractio („das Brod iſt ein in Gemeinſchaft mit Chriſti Leib geſetztes, mit demſelben verbundenes“) ſondern nur in aktivem Sinn, im Sinne von communio oder consortium („vos communicatis carnem et sanguinem Christi, quapropter non debetis communionem contrahere cum idololatris in eorum sacris“). Das Brod zu eſſen, ſey ein Akt der Theilnahme am gebrochnen Leibe Chriſti, d. h. an der Verſöhnung durch Chriſti Tod. Nicht aber ſtehe das Brod in localer Gemeinſchaft oder Verbindung mit Jeſu verklärtem Leib. Namentlich tadelt er auch mit vollem Recht, daß Pomeran die Worte ὅ εὐλογοῦμεν überſetzt hatte: „quem vulgo consecramus“.

Endlich erklärt er, daß „ſchuldig am Leibe Chriſti“ derjenige ſey, der ſich am gekreuzigten Leibe Chriſti verſchulde, indem er dieſen einigen Heilsweg von ſich ſtoße. Christi institutum prodere oder beneficium ejus irritum ducere, das heiße ſchuldig ſeyn an Chriſti Leib und Blut; ſo erkläre auch Ambroſius die Stelle [24]).

Zum Schluß ermahnt er ihn, die Eintracht in der evangeliſchen Kirche nicht muthwillig zu ſtören, ſondern zu bedenken, daß Rom und viele feindſelig gegen die Reformation geſinnte Fürſten ſich herzlich freuen würden über ſolche innere Streitigkeiten.

Hiemit endete ein erſter Akt des Abendmahlsſtreites.

---

24) Vgl. damit oben Thl. I, S. 126.

§. 32.

Oecolampadius und ſeine Gegner.

Bald brach von anderer Seite her das Feuer bedenklicher los. Noch bevor Zwingli ſeine letztgenannte Schrift herausgegeben hatte, war Oecolampadius mit einer ſelbſtändigen Schrift über den gleichen Gegenſtand hervorgetreten. Es war dies keine Streitſchrift, ſondern ein Bekenntniß. Oecolampad hatte über die Abendmahlslehre einen langen, ernſten Kampf in ſeinem Innerſten zu beſtehen gehabt, wovon ſein Brief an Billikan in Nördlingen Zeugniß giebt. Er riß ſich von der römiſchen Lehre einer leiblichen Gegenwart nicht ſo leicht los; ein jeder Fußbreit Boden, den die neue bibliſche Lehre in ſeiner Ueberzeugung gewann, ward erſt erkämpft. So waren auch vieler Anderer Augen begierig auf Oecolampad gerichtet, und erwarteten mit Spannung, wie er ſich entſcheiden würde. Der Streit Luther's mit Carlſtadt hatte allgemeines Aufſehen erregt; mochten es auch die wenigſten ſeyn, welche Carlſtadt's Auffaſſung in allem billigten, ſo waren doch derer deſto mehrere, beſonders in Süddeutſchland, welche, mit Zwingli einſtimmig, die Hauptbeziehung des Sacramentes auf Chriſti Tod für richtig erkannten. Nun ſchien das Hinwegwerfen der Wandlung, der localen Gegenwart, der ganzen bisherigen Betrachtungsweiſe der Hoſtie als des Sanctiſſimi, ein kühner Schritt; die Energie, womit Luther jene Betrachtungsweiſe im weſentlichen feſthielt, mußte noch mehr bedenklich machen; in einem ſolchen Augenblick war die Entſcheidung eines Mannes wie Oecolampadius, von nicht geringer Wichtigkeit. In den Augen gerade der Vorſichtigen und Zaghaften, denen wohl etwa Zwingli's Perſon nicht Bürgſchaft genug ſchien, genoß der ehemalige Mönch ein unbedingteres Zutrauen; wo der freiſtehende energiſche Weltgeiſtliche etwa zu weit gehen mochte, da that der ſanfte, behutſame Oecolampad wohl keinen Schritt ohne doppelt reifliche Ueberlegung. Zudem ſtand er

den Schwaben, theils als ehemaliger Lehrer, theils als jetziger Basler, perſönlich noch näher als Zwingli, deſſen reformatoriſches Anſehn ſich allerdings auch über Schwaben bis nach Franken hinein erſtreckte. Aber Oecolampad, ſelbſt ein Schwabe, war vielen dortigen Predigern ein geiſtlicher Vater geweſen, und wie Baſel noch heute mit Schwaben und dem Elſaß unmittelbarer verbunden iſt, als Zürich, ſo hatte auch damals das Wort des Basler Pfarrers nach Norden einen lauteren Klang, als das des Zürchers. Wir begreifen nun, mit welcher Spannung ſich die Blicke auf Oecolampads Entſcheidung richteten.

Dieſe Entſcheidung, eine Frucht ernſteſter Prüfung, fiel nun völlig zu Gunſten Zwingli's aus, und ſofort hielt es Oecolampad auch für Pflicht, ſeine Meinung offen und öffentlich auszuſprechen und ſeine Entſcheidung zu rechtfertigen. So erſchien denn 1525 zu Baſel die Schrift: **Joannis Oecolampadii de genuina verborum Domini, Hoc est corpus meum, juxta vetustissimos authores expositione liber** [1]). Er ſucht in dieſer Schrift alle Polemik gegen

1) Dieſe (in Zwingli's resp. ad Bug. epist ſchon erwähnte) Schrift iſt im Originaldruck 10½ Bogen ſtark, (nicht 9 Bogen, wie Planck angiebt). Der Druckort iſt nicht genannt, aber die Typen gehören entſchieden der Offizin Chriſtoph Froſchauers in Zürich an, bei welchem auch die folgenden Schriften Oecolampads gedruckt ſind. Das Format iſt Kleinoktav, die Lettern curſiv. Bei aufgeſchlagenem Buche ſtehn über einer jeden links liegenden Seite die Worte De verbis caenae Domini, über der rechts liegenden: Jo. Oecolampadii expositio, ſodaß beides zuſammen die Ueberſchrift bildet. Die Seiten ſind nicht paginirt. Der Inhalt iſt am Rande in kurzen Marginalgloſſen angegeben. In dem Exemplar, welches ich vor mir liegen habe (Zürch. Cantonalbibl. III N. 126) iſt jener Brief Oecolampads (Dilectis in Christo fratribus, per Sveuiam Christum annunciantibus, Jo. Oecolampadius gratiam et pacem a Deo) womit er ſeine Schrift den ſchwäbiſchen Predigern zuſandte, hinten beigebunden (nicht urſprünglich beigedruckt; denn es ſtehen einige leere Blätter zwiſchen inne). Eine deutſche Ueber-

Luther gefliſſentlich zu vermeiden, und behandelt ſeinen Gegenſtand rein im Gegenſatz zu der mittelalterlichen Lehre, zu der des Lombarden. Es iſt ihm um Wahrheit, um Friede zu thun. Pacem offero, eamque non simulatam. Erudiri, si errarem, beneficii loco ducerem. Nolim contendere, nolim rixari, nolim osores meos, etiam offensus, habere pejus; hoc magis specto, ut veritati cedentes detrahendi finem faciant, precorque Dominum nostrum Jesum, ut cujus munere pectus meum invidia caret, ejusdem dono et stilus neminem exasperet, aut si quem tristitia afficiat, tristitia afficiat utili, non conficiat damnosa.

Er geht aus von der Stelle, wo der Lombarde (lib. 4 dist. 10) die Anſicht, daß die Einſetzungsworte tropiſch zu verſtehen ſeyen, verwirft und als häretiſch verdammt. Die Berechtigung zu einer ſolchen Verwerfung müſſe erſt unterſucht werden, um ſo mehr, als mehrere Kirchenväter doch auch jene Worte tropiſch erklärt hätten. Man wolle zwar eine jede Unterſuchung dieſer Art von vorneherein abſchneiden, indem man ſage: Arcana sunt et cabalistica; adoranda, non ediscenda. Allein nicht alle Geheimniſſe ſeyen glei-

---

ſetzung erſchien 1526 durch Ludwig Hetzer, unter dem Titel: „Vom Sacrament der Danckſägung. Von dem waren nateurlichen verſtand der worten Chriſti: Das ist mein Leib, nach der gar alten Lerern erklärung, im Latein bſchriben durch Joann. Ecolampadium, verteüſcht durch Ludvigen Hätzer. O Gott erlöß die gefangnen. M. D. XXVI." Jener Brief Oecolampad's iſt nicht mit abgedruckt noch beigebunden, ſondern den Schluß bildet ein kurzes Gebet (wohl von Hetzer) und ein Epilog von Froſchauer. Das letzte Blatt enthält Froſchauers ſonderbare Vignette. Auf einer Au ſteht ein Baum, an dem Fröſche hinanklimmen. Eine Rolle am Baum enthält die Aufſchrift: Christof Froschover zoo Zorich. Die vier Umſchriften des Bildes ſind: Ein yeglicher güter boum, bringt güte frucht. Das ſenffkörnli wirt ein boum u. ſ. w. Ein yeglicher boum, der nit u. ſ. w. Ein yegliche pflanzung die nit u. ſ. w.

cher Art; das der Zeugung des Sohnes, des Ausgangs des Geiſtes, der Prädeſtination u. a. ſeyen ewig unerforſchlich, ebenſo das der Empfängniß und Auferſtehung Chriſti, der Erſchaffung der Welt. Dies alles könnten wir nicht erkennen, von dem allem könnten wir nichts wiſſen, wenn wir das Wort Gottes und den Glauben nicht hätten, nisi lucerna in caliginoso hoc mundo nobis esset verbum Dei, et nisi fidei juvaremur adminiculo. Nun gebe es aber sacramenta oder mysteria anderer Art, ſolche, die nur den außer der Kirche ſtehenden abscondita ſeyen, den initiatis aber bekannt. Wie Achis von Gath Davids Klugheit hinter dem Scheine des Wahnſinns nicht erkannte, ähnlich erkannten die Kapernaiten hinter dem Scheine der Paradoxie in Jeſu Forderung, ſein Fleiſch zu eſſen, die Weisheit des wahren Sinnes nicht. Mit einem Worte: nicht alles unbegreifliche ſey wahr, vieles ſcheine nur der Thorheit unbegreiflich; dieſe ſuche unbegreifliches auch da, wo Gottes Wort volle Klarheit gewähre. Was das heil. Abendmahl betrifft, ſo müſſe man des Wortes von Auguſtin gedenken: Ea, quae per angelos fiunt, admiranda et intelligenda, quae vero per homines, intelligenda tantummodo. Quia haec homini nota sunt, quia per hominem fiunt, honorem tanquam religiosa possunt habere, stuporem tanquam mira non possunt. Auch nach Auguſtin alſo vermöge der Prieſter kein Wunder zu verrichten in der Conſecration. Daſſelbe gehe daraus hervor, weil ſonſt die Wunder Gottes von den Wundern der Menſchen an Zahl und Größe weit übertroffen würden.

Wie ganz anders iſt doch dieſer Ideengang Oecolampad's, als der Zwingli's! Zwingli geht an der Hand der Schrift von der innerſten Tiefe des h. Abendmahles ſelber aus; ſein Freund fängt ſo zu ſagen bei der äußerſten Peripherie an, bei der Erwägung, daß es überhaupt fingirte Wunder geben könne, und bewegt ſich dann in patriſtiſchen Argumenten, die nicht eben ſchlagend, die vielmehr dem Gegenſtande äußerlich und ſomit ſcholaſtiſch ſind.

Er kömmt nun gelegentlich auf die Einſetzung ſelbſt zu re-

den [2]), und macht darauf aufmerkſam, daß ja auch die Jünger bei derſelben kein Zeichen der Verwunderung gegeben hätten. Ad miracula alia multo minora obstupescebant apostoli; supra hoc autem non plus admirationis tenuit apostolos, quam supra agni paschalis esu; proinde et ne verbum quidem interrogabant etc. Man hat dieſen Gedanken oft, namentlich ſeit Planck, als ſcharfſinnig bewundert; gewiß liegt etwas wahres darin — das nämlich, daß die Einſetzungsworte in Luther's Sinn gefaßt für die Jünger unverſtändlich geweſen ſeyn würden — aber in der Form, wie der Gedanke von Oecolampad ausgeſprochen wird, iſt er nicht allein ſicherlich ſchief (auch bei des Lazarus Erweckung wird keine Aeußerung der Verwunderung von Seiten der Jünger beſonders erwähnt) ſondern auch äußerlich und flach. Anſtatt vom poſitiven Weſen des Sacramentes auszugehen, geht er von der formellen Frage aus, ob in jener Handlung Jeſu ein Wunder lag oder nicht.

Der Satan, fährt er fort, liebe es, durch erdichtete Wunder die Menſchen zu täuſchen, und führt nun eine Reihe falſcher Wunder an, die bei der Abendmahlsfeier geſchehen ſeyn ſollten. Dann (B. 2, fol. 4) erwähnt er kurz, daß Chriſtus nach Matth. 19 im Himmel ſey, und nicht mehr auf Erden, und im Meßkanon ſelbſt die Augen der Chriſten durch das Sursum corda gen Himmel gerichtet würden. Dann klagt er über mancherlei römiſche Mißbräuche und Verleumdungen, und folgert endlich daraus, daß Chriſtus oft in Gleichniſſen geredet habe, daß man auch die Einſetzungsworte tropiſch verſtehen dürfe.

Daß man dies ſogar müſſe, beweiſt er nun (in einer Art von zweitem Theil, von B. 2, fol. 8 an) weitläufig, ſtets aber mit äußerlichen Argumenten, nirgends mit jener vom Mittelpunkt der Sache ausgehenden Klarheit, wie Zwingli. Er führt Stellen an, wo z. B. Johannes Elias genannt wird, im Sinne von Eliam repraesentans, u. a. dgl. So werde das Brod der Leib Chriſti ge-

---

2) Erſtes Blatt des zweiten Bogens.

nannt im Sinne von figura corporis; eine ſolche figura aber ſey es, weil es von der Erde ſey, wie Chriſti Leib, gebrochen werde uns zu nähren, wie Chriſti Leib u. ſ. w. Weiter beruft auch er ſich auf jene Worte פסח הוא ליהוה, und auf andre Stellen, widerlegt Carlſtadt's Exegeſe, giebt einen Canon, wann und wo tropiſche Erklärungen zuläßig ſeyen, zeigt, daß die Transſubſtantiationslehre auf vieles abſurde führe, und nun kömmt er endlich (B. 3, fol. 5) auf die patriſtiſche Literatur. Dies iſt gewiß der beſte, wenigſtens der gelehrteſte Theil ſeiner ſonſt verworrenen Schrift. Er weiſt nach, wie ſeine Anſicht ſchon bei den älteſten Kirchenvätern ſich finde. Ob er in dieſem Nachweis überall richtig verfahren ſey, berührt uns hier nicht; doch beachten wir hier die treffliche Bemerkung, daß die Redensart manducare corpus Christi durchaus der Redensart offerre corpus Christi parallel gehe, und man, wenn man in der letzteren corpus Christi mit Recht im Sinne von figura corporis verſtehe, dies auch in der erſteren thun müſſe.

Mitten hineingeſtreut zwiſchen die Aufzählung der patriſtiſchen Stellen finden ſich dann noch manche auf die Exegeſe bezügliche Bemerkungen und Argumente. Es ſind hauptſächlich folgende. Wolle man hoc est auch wirklich nicht tropiſch, ſondern eigentlich verſtehen, ſo dürfe man es alsdann weder durch hoc continet noch durch hoc transsubstantiatur in - - interpretiren; ſondern eigentlich genommen, als Copula, würde es das Brod für identiſch mit dem Leibe Chriſti erklären, würde ausſagen, daß beides Ein Ding ſey. Sowie man dagegen dies nicht zugebe, komme man ſelbſt in den Bereich der tropiſchen Erklärungen; nur ſey die Erklärung durch continet oder transsubstantiatur in - - viel unnatürlicher, als die durch significat, und Jeſus würde, wenn er jenes hätte ausdrücken wollen, gewiß eine klarere Ausdrucksweiſe gewählt haben. (Es iſt dies die Ausführung eines bereits von Zwingli geſtellten Argumentes). Zweitens, eine wahrhaft reale Gegenwart des Leibes Chriſti in einem kleinen Stücke Brod ſey nicht denkbar; bei aller Verſichrung einer realen Gegenwart nehme man doch nur eine halbreale Gegenwart an. Drittens wäre eine leibliche Gegenwart und mündliche Nießung jedenfalls zwecklos; ob ſich Chriſtus der Seele oder dem

Leibe mittheilen ſolle? Letztres ſey frivol; die Seele aber könne doch keinen Vortheil davon haben, den ſie nicht ohnehin ſchon, durch den Glauben hätte. Wenn viertens Jeſus Joh. 6, 63 den fleiſchlichen Verſtand ſeiner Worte verwerfe, ſo verbiete er ja eben hiemit, das Eſſen ſeines Leibes in leiblichem Sinn zu verſtehen.

Wir wollen nicht leugnen, daß in allen dieſen Argumenten etwas wahres lag; aber die meiſten haben etwas ſchiefes, äußerliches. Am beſten iſt noch eine Parallele, die er zwiſchen dem h. Abendmahl und dem Paſſahmahl zieht. Planck redet von dieſer Schrift Decolampad's ſo günſtig, daß man ſichtlich den Eindruck empfängt, er wolle ſie über Zwingli's verwandte Schriften ſtellen. Ich vermag ihm hierin durchaus nicht beizuſtimmen. Schon unſer Referat läßt einen Blick in die innere Ordnungsloſigkeit der Entwicklung thun, wenn ſchon ein gewiſſes äußeres Schema nicht ganz fehlt. Jedenfalls war dieſe Schrift einer ſolchen Gegnerin, wie die lutheriſche Abendmahlslehre war, nicht gewachſen. Das, worin Zwingli's Stärke lag, die Energie der Beziehung auf Chriſti Tod, fehlte hier ſo gut wie ganz. Decolampad blieb bei der formell exegetiſchen Frage ſtehen, ob man tropiſch erklären müſſe oder nicht; er machte nicht einmal einen Verſuch, ein nur einigermaſſen abgerundetes Dogma auf dieſer Exegeſe aufzubauen. Welchen Eindruck konnte dies nun bei denjenigen machen, welche, in der Hauptanſchauung mit Luther verwandt, im heil. Abendmahl vor allem das Moment der Lebensvereinigung mit der Perſon Chriſti hervorhoben? —

Decolampad ſchickte dieſe Schrift ſeinen „dilectis in Christo fratribus, per Sueviam Christum annunciantibus" zu mit einem Briefe, worin er ſie vor allem vor Zwieſpalt und Hader warnte, Sünden, durch die der Feind gerne die neue Saat der Reformation zu zerſtören trachte. A vobis certe, quorum fides ac pietas jam olim spectatae, et cum quibus nonnihil consuetudinis sanctioris intercessit, tristissimum foret avelli, nec quantum in me fuerit et quamdiu utrisque placuerit Christus, id piaculi admittam. Schon höre er, daß etliche argwöhniſch und aufgebracht gegen ihn ſeyen. Non habet apud Christianos locum comici dictum: veritas odium parit. Congaudet enim, ut apo-

stolus dicit, veritati christianus, et idem Deus veritas est, qui et caritas. — In ecclesia autem nihil tam frequens esse debet, quam veritatis indagatio. So habe er dies Buch geſchrieben apologiae loco, und empfehle es nun vobis dilectissimis, ut ex eo cognoscatis, certiorane sint nostra, vel quae alii dicunt; num patres asperner, ut opprobant, num quaeram ea, quae ad divini vel mei nominis gloriam spectent. Judicabitis autem, ut soletis, non secundum faciem. — Vigilemus (ſchließt er dann) gregi adversum lupos, vigilemus autem et nobis, quibus multo amplius periculum, maxime si caritatem non habuerimus primo loco. Error condonari potest, modo fides assit in Christum. Discordiam neque si sanguinem fundamus, expiabimus.

Dieſe ſchwäbiſchen Prediger nun (unter ihnen Johann Brenz in Schwäbiſch Hall und Erhard Schnepf in Wimpfen) deren die meiſten Oecolampad wie einen geiſtlichen Vater verehrt hatten, gaben jetzt eine Antwort heraus, welche von Brenz verfaßt, von den übrigen [3]) unterſchrieben wurde, und unter dem Titel des ſchwäbiſchen Syngramma noch in demſelben Jahre (1525) im Druck erſchien [4]).

Wie wir bisher ſtets erſt die ſelbſtändige Entwicklung der in dem Streit auftretenden Kämpfer beobachtet haben, ehe wir ſie in den Kampf ſelbſt begleiteten, ſo müſſen wir es auch mit Brenz machen.

---

3) Joh. Lachmann in Heilbronn, Erh. Schnepf in Wimpfen, Bernhardt Griebler in Gemmingen, Joh. Geyling in Ilsfeld, Martin Germanus in Fürfeld, Joh. Gallus in Sulzfeld, Ulr. Schwiger in Weiſſach, Joh. Waldenſis und Wolf. Taurus in Orendelſall, Joh. Herold und Joh. Rudolphi in Oeringen, Joh. Iſenmann, Mich. Gräter und Joh. Brenz in Hall.

4) Den Originaldruck habe ich nicht zur Hand. Er iſt abgedruckt in Pfaff, acta et scripta publica eccles. Wirtemb. Tübingen 1719 (Quart) pag. 153—197. Deutſch in Walch, Werke Luther's, Bd. 20. S. 35 ff.

Und es iſt dies um ſo nöthiger, da gerade hier die Frage eine ſehr ſchwierige iſt. Zwei ganz entgegengeſetzte Anſichten ſind über das Verhältniß dieſes ehrwürdigen Vaters der ſchwäbiſchen proteſtantiſchen Kirche zu Luther und Zwingli ausgeſprochen worden. Planck, auf gewichtige Stellen ſowohl des Syngramma als anderer Brenziſcher Schriften geſtützt, hat zu zeigen geſucht, daß Brenz in ſeiner Abendmahlslehre mit Luther in einzelnen Worten übereinſtimmte, in der Sache weit abwich — und darin hat er Recht — und mit Oecolampad in der Sache eins war, und nur im Ausdruck abwich — und darin hat Planck Unrecht. Gerade umgekehrt haben Hartmann und Jäger [5]), ohne Berufung auf beſtimmte Stellen, in allgemeinem geiſtreichem Raiſonnement nach moderner Weiſe, die Behauptung gewagt, daß Brenz von Oecolampad durchaus verſchieden und mit Luther im weſentlichen eins geweſen ſey. Dieſe Anſicht iſt durchaus falſch. Darin zwar hat, wie wir nun ſehen werden, Hartmann Recht gegen Planck, daß zwiſchen Brenz und Oecolampad nicht ein bloßes Mißverſtändniß, nicht ein bloßer Wortſtreit obwaltete; darin aber hat wiederum Planck Recht, daß die Differenz zum guten Theil auf einem Mißverſtändniß beruhte. Darin ferner hat Hartmann Recht, daß es Brenz darauf ankam, daß die Realität des ſacramentlichen Segens nicht vom ſubjektiven Glauben abhängen ſollte; darin aber hat er Unrecht, wenn er Brenz eine locale Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti lehren läßt. Mit einem Worte: Planck vertuſcht die ſubtile Differenz, die zwiſchen Brenz und Oecolampad, Hartmann die grobe, die zwiſchen Brenz und Luther vorhanden war.

Wir werden uns hievon ſogleich klar überzeugen, wenn wir einzelne Ausſprüche, die Brenz außer dem Streite gethan, vergleichen. Den 27ſten Nov. 1525 (kurz nach dem Erſcheinen des Syngramma) ſchreibt er an Adam Weiß in Crailsheim [6]): „Die, welche

5) Hartmann und Jäger: Joh. Brenz. Thl. I, S. 151 ff. — Vgl. hiemit unten Anm. 11.

6) Vgl. Hartm. u. Jäger I, 150.

„lehren, das Brod ſey ein Zeichen und Symbol, irren nicht; „denn es ſtimmen darin alle Glieder der allgemeinen Kirche überein. „Die aber lehren, man müſſe die Worte: das iſt mein Leib, als „bloßes Zeichen des Leibes erklären, lehren falſch, und verſündigen „ſich gegen das Wort, durch deſſen Dienſt uns der Leib und das „Blut, die Vergebung der Sünden und die Heiligung als „gegenwärtig dargereicht und mitgetheilt werden." Hier haben wir ex ungue leonem! Der Unterſchied von Luther liegt offen da, der von Zwingli und Oecolampad läßt ſich wenigſtens unſchwer erkennen. Das, was empfangen und mitgetheilt wird, iſt allerdings nicht bloß (wie bei Luther) der verklärte Leib Chriſti, ſondern (wie bei Zwingli und Oecolampad) die Vergebung der Sünden; aber wiederum auch nicht bloß die Vergebung der Sünden (wie es nach Zwingli's neueren, einſeitigen Darſtellungen erſchien) ſondern auch die Heiligung, das heißt alſo ohne Zweifel lebendige Kräfte zur Heiligung, oder die centrale Lebenskraft Chriſti ſelbſt. Auf die Frage, wie dieſe Gaben im h. Abendmahl gereicht würden, antwortet er nicht mit Luther: ſo, daß Chriſti Leib im Brode mündlich genoſſen wird, ſondern giebt zu, daß das Brod ein Zeichen des Leibes Chriſti ſey — non extensum in extenso, wie wir es ausgedrückt haben - aber Brod und Wein ſind ihm auch nicht (wie bei Zwingli's neuerer, einſeitiger Darſtellung) bloß ein Zeichen der einmal durch den Tod Jeſu erworbenen Sündenvergebung, ſondern ein Zeichen einer mit dem Genuſſe gleichzeitigen neuen Lebensvereinigung — sed actus in actu!

Brenz hat alſo jenes Moment der Lebensvereinigung, welches bei Zwingli auch vorhanden war, aber einſeitig zurücktrat, in ſein volles Recht eingeſetzt. Brenzens Lehre iſt die reinſte, am allſeitigſten entwickelte, die uns bis jetzt noch vorkam.

Daß wir aus jenen Worten des Brenz'ſchen Briefes nicht etwa zuviel heraus interpretirt haben, deß zum Zeugniß führen wir noch einige Stellen aus ſeinem, im Jahre 1527 erſchienenen Commentar über das Evang. Johannis an [7].

---

7) Eine Zuſammenſtellung der wichtigſten Stellen findet man in folgender

Darin, daß der **Tod** Chriſti und ſeine **Sühnung** das **Grund**ſtück im heil. Abendmahl ſey, ſtimmt er völlig mit Zwingli überein. „Man ſoll im Nachtmahl“ (ſagt er) „den Geiſt des Glaubens ſuchen, „d. i. das Fleiſch und Blut Chriſti ſoll man ſuchen und begehren „**dergeſtalt**, wie ſolches Fleiſch für der Welt Leben und für unſere „Sünden **gegeben**, auch das Blut zur Vergebung unſerer Sünden „**vergoſſen** iſt. Demnach und wann jemands im Nachtmahl das „Fleiſch und Blut Chriſti ſucht, und ſolches durch den Geiſt des „Glaubens thut, was ſucht derſelbe anders, denn das Leben und die „Vergebung der Sünde? Welche uns gleichwohl am Kreuz durchs „**Hingeben** des Leibs Chriſti und **Vergießen** ſeines Bluts **er**„**kauft** und **erworben** ſeyn, aber im heil. Nachtmahl werden ſie“ (Leben und Vergebung der Sünden) „durchs Wort und Sacrament „**ausgetheilt**.“ —

Wir vergleichen damit eine andre Stelle ſeines Commentars, wo er die Frage beantwortet „warum das Brod der Leib Chriſti ge„nannt werde“. „Erſtlich“, ſagt er, „kann niemand ſo unverſchämt „ſeyn, der da verleugnen könnte oder wollte, daß Chriſti Leib und „Blut nicht unſre geſchenkte Gaben wären. — — Mein Fleiſch, „ſagt Chriſtus, werde ich für der Welt Leben geben. Item Johan„nes: das Blut Chriſti iſt zur Vergebung unſerer Sünden vergoſ„ſen. — — So dann nun ſolches unſere geſchenkte Gaben ſind, „muß erfolgen, daß ſie **nach Art und Weis geiſtlicher Gaben** „**unſerm Glauben mitgetheilt werden**. — — Iſt es nit „wahr? wann der Prediger oder Diener des göttlichen Worts „dieſe Rede und Wort prediget: **Chriſtus hat ſich dir gänzlich**

---

alten Schrift: „Johannis Brentii Confeſſion, Lehr vnd Bekandtnuß „vom Streit vber den worten des H. Nachtmals Chriſti, die er ſammt „andern Theologen in Schwaben wider Zwinglium, Oecolampaden vnd „Carolſtaden im Jar 25. vnd 29. geſchrieben vnd geführt“ u. ſ. w. MDLXXVI. Am Schluſſe des Buches ſteht: „Gedruckt in der Chur„fürſtlichen Statt Heidelberg, bei Johann Meyer, in verlegung Mat„theus Harniſch. Im Jar 1576.“

„gegeben und geeignet mit allen ſeinen Gütern und „Wohlthaten, daß er hiedurch den Gläubigen nit allein com„municirt und mittheilet den Leib und das Blut Chriſti, ſondern „den ganzen Chriſtus ſelbſt? Was wollt denn nu daran man„geln, daß nit ebenſowohl durch das Wort des Nachtmahls: „Nehmet hin u. ſ. w., der Leib und das Blut Chriſti ſollten mitge„theilt werden. Demnach und ſo dann unſerm Glauben durch „ſolche Wort Chriſti ſein Leib und Blut geſchenket und gegeben wer„den, warum ſollte ſolches auch nit mit oder durch Brod und Wein „des Nachtmahls geſchehen, ſintemal dieſe zwei Ding angehenkte „Siegel des Wortes ſind?"

Aus dieſer zweiten Stelle beſtätigt ſich, daß Brenz nicht bloß einen Empfang der durch Chriſti Tod erworbnen Sündenvergebung, ſondern auch eine Vereinigung mit der lebendigen Perſon Chriſti lehrte; daß ferner dieſe Lebensvereinigung ihm als Mittel der Aneignung der Sühne, dieſe aber als Zweck galt; (der ganze Chriſtus wird uns geſchenkt, und ſomit auch ſein Fleiſch und Blut, d. h. das Verdienſt ſeines Todes) ferner, daß Brenz im Nachtmahl dasſelbe Genus der einmaligen, continuirlichen Lebensvereinigung mit Chriſto annahm, welches im Leben des Glaubens, des neuen Menſchen, ohnehin ſtattfindet; endlich, daß er im heil. Abendmahl einen ſpeciellen Akt ſpecieller Erneuerung dieſer Lebensgemeinſchaft annahm, wobei Brod und Wein Siegel des inwendigen Aktes ſeyen.

Dies letztere wiederum beſtätigt ſich weiter durch folgende Stellen. „Vor's erſte iſt nicht unzeitig, daß ich den Leſer vermahne, da„mit er wohl wahrnehme und in Achtung habe, was der Hauptſtreit „über den Handel des Nachtmahls Chriſti ſeye. Wir fragen nicht, „ob das Brod in den Leib Chriſti verwandlet werde; darvon dispu„tiren die aberglaubigen Papiſten. So fragen wir auch nit, ob der „Leib Chriſti alſo leiblich oder fleiſchlich im Brod weſentlich ge„genwärtig ſeye, wie im die Vernunſt ein kleins Leiblein im „Brod zu imaginiren pflegt, damit wöllen wir die ſcharfſinnigen Ge„danken der fleiſchlichen Vernunft umgehen laſſen, denn wir handeln „allhier nit der Vernunft ſonder des Glaubens Sachen. Derowegen

„ſo wird allein das gefraget, ob im Brod und Wein des Herrn „Nachtmahls unſerm Glauben der Leib und das Blut Chriſti „diſtribuiret und gegeben werden.“ Noch deutlicher ſpricht er zu Joh. 20. „Das Brod wird der Leib Chriſti genannt, nit da„rumb, daß das Brod in den Leib verwandlet würde, oder von die„ſer fleiſchlichen Imagination und gedichts wegen, als ob ein kleines „unſichtbares Leiblein unterm Brod verborgen wäre, ſondern von „wegen der gegenwärtigen Uebergab nämlich dieweil der Leib „Chriſti mit dem Brod durch das Wort unſerm Glauben geſchenkt „und gegeben wird.“ Nicht der Leib iſt (local) gegenwärtig im Brod, ſondern die Uebergabe des Leibes iſt (temporal) gegenwärtig in dem Akte des äußern Sacraments. So zu Joh. 10: „Wenn „man dem Glauben im Sacrament des Nachtmahls die gegenwär„tige Austheilung des Leibs und Blutes Chriſti läßt, und ihm „dieſelbige nit nimmt oder entzeucht, ſo muß man nachgeben und be„kennen, daß der Leib Chriſti durchs Brod bezeichnet und be„deutet werde. Man ſoll aber eine ſolche bloße, ſchlechte Be„deutung nit zulaſſen, durch welche der Leib Chriſti unſerm Glauben, „deſſen Geſchenk und Gab' es iſt, nicht gegenwärtig mitgetheilt, ſon„dern entzogen würde.“

Hier wird nun auch ſein Gegenſatz zu Oecolampad klar. Er verlangt nicht, daß Jeſu Leib im Brode ſey, wohl aber, daß mit dem Darreichen des Brodes ein gleichzeitiger Empfang „des ganzen Chriſtus mit allen ſeinen Gaben“, alſo eine Erneuerung der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, ſtattfinde. Das Brod iſt ihm Zeichen des Leibes Chriſti, aber nicht bloß Zeichen des einſt geopferten, ſondern auch Siegel der gleichzeitigen neuen Mittheilung. So ſchreibt er an Bucer [8]): „Gleichwie in dieſem Wort: Ich bin der „Welt Licht, uns das Licht zugebracht wird, dergeſtalt, wer ſol„ches Wort im Glauben empfähet und annimmt, das wahre Licht „darin empfähet, alſo auch wird uns durch das Wort: das iſt mein

8) Siehe dieſen Brief in der, in der vorigen Anm. citirten Schrift pag. 32 f.

„Leib für euch gegeben, der Leib Chriſti zugebracht und ange„boten." — — „Siehe aber, wie wollte ſich doch reimen, ſo du „dem Glauben ſeine gebührende Speis, welche der Leib und das „Blut Chriſti iſt, aus dem Nachtmahl hinwegnehmen, und ihn mit„tels [inmittelſt, inzwiſchen] nichts anderſt, dann die Bauchſpeiß des „Brodtes und Weines dem leiblichem Mund allda laſſen wollteſt."

Endlich aber wird es ſonnenklar, daß Brenz den Leib und das Blut Chriſti als Speiſe der Seele betrachtet, die dem Glaubensleben, dem inwendigen Menſchen zur Nahrung dient, und nur unter der Bedingung vorhandenen Glaubens [9]) empfangen wird, und ebenſo, wie im, auch außer dem heil. Abendmahl empfangen wird, kurz und mit einem Wort, daß er an eine centrale Lebensvereinigung mit Chriſto denkt. Denn im Brief an Bucer ſchreibt er: „Das Brod iſt auf keine andre Weiſe der Leib „Chriſti, denn wie uns derſelbe Leib durch's Wort zugebracht wird." Und im Commentar zu Joh.: „Wer das Evangelium Chriſti hört „und demſelbigen glaubt, der hat durch ſolchen Glauben den gan„zen Chriſtum, leiblich und geiſtlich." Und in derſelben Schrift: „Alſo und demnach wird im Sacrament nicht allein dem „äußerlichen Menſchen das äußerliche Zeichen, ſondern „auch dem innerlichen und geiſtlichen Menſchen die Wahr„heit, d. i. der Leib und das Blut Chriſti ſelbſt, durch eine feine „ordentliche Dispenſation und Austheilung gegeben, dergeſtalt, „daß der äußerliche Menſch ſeine äußerliche verwandte „Wahrzeichen, der innerliche und geiſtliche Menſch aber „ſeine innerliche und ihm allein gebührende und zuſte„hende Gaben zu empfangen habe." — — „Es hat Chriſtus „im heil. Nachtmahl im Wort durch das Brod ſeinen Leib der „Apoſtel Glauben und nit der leiblichen Empfindlichkeit des Flei„ſches dispenſirt und gereichet — — demnach und gleichwie die leib„liche Dispenſation, ſo dem äußerlichen Menſchen und Augen ge-

---

9) Vgl. die ſo eben angeführten Worte: „wer ſolches Wort im Glau„ben empfähet und annimmt."

„ſieht, denſelben auch empfindlich iſt, alſo iſt auch die Dispenſa„tion, ſo dem Glauben geſchieht, dem Glauben empfindlich“ [10]. — „Gleichwie die Tauf zwei Dinge hat, das Waſſer und das Wort, „der äußerliche Leib empfähet in der Taufe das Waſſer, da„durch er gewaſchen wird, aber der Glaube empfähet und ergreifet „das Wort, durch welches der innerliche Menſch wird gewaſchen, „alſo hat auch das heil. Nachtmahl zwei Dinge, das Brod und „Wein und das Wort. Der äußerliche Mund des Leibs „nimmt und empfähet Brod und Wein nach ſeiner Empfindung; „denn anders als Brod und Wein kann er nicht empfinden; aber „der Mund des Glaubens empfähet auch nach ſeiner (innerli„chen) Empfindung den Leib und das Blut Chriſti. Daß auf „ſolche Weiſe des äußerlichen Menſchen Mund und Leib im Sacra„ment habe ſeine leibliche Wahrzeichen, und der Glaub die „geiſtlichen Gaben und Wahrheit ſelbſt.“

Hier haben wir alſo in kurzem Abriß die ſelbſtändige Abendmahlslehre von Brenz [11]. Wir finden dieſelbe im Grund und Weſen eins mit derjenigen Lehre Zwingli's, wie er ſie in der Schrift über den Meßkanon vorgetragen hatte; nur daß ein wichtiges Moment, welches dort nur embryoniſch angedeutet wurde, bei Brenz zu ſeiner vollen Entfaltung kam, das Moment der Lebensvereinigung mit Chriſto als der Aneignung ſeines Verdienſtes. Daß überhaupt das Verdienſt Chriſti durch reale Lebenseinheit mit Chriſto unſer werde, das iſt auch bei Zwingli eine Grundvorausſetzung; daß es ſich im h. Abendmahl um keine andere, als jene centrale Ver-

---

10) Man ſieht hieraus zugleich, wie der Glauben auch bei Brenz nicht der ſubjektive iſt, ſondern das Glaubensleben, der inwendige Menſch ſelber. Er braucht „Glauben“ ganz im zwingliniſchen Sinn. Dadurch fällt wiederum auf Zwingli's Lehre neues Licht.

11) Auch Harım. und Jäger (I, S. 169) ſtellen ſie, wenn auch weniger ſcharf, doch im ganzen richtig dar. Um ſo unbegreiflicher iſt, wie ſie (S. 151 ff.) behaupten können, Brenz ſey mit Luther einer Meinung geweſen.

einigung „mit dem ganzen Chriſtus“ handeln könne, die auch außer dem Sacrament ſtattfindet, das lehrt Brenz ebenſo wie jener. Aber während Zwingli vorzugsweiſe auf die Bedeutung reflektirt, die das Sacrament für die Geſammtkirche hat, reflektirt Brenz auch auf die Bedeutung, die die einzelne Sacramentsfeier für das ſubjektive Glaubensleben des Einzelnen hat; daß bei der einzelnen Feier wirklich etwas reales empfangen werde, darauf kömmt ihm etwas an! Durch dieſe Art, wie er mit dem objektiven Geſichtspunkte Zwingli's den ſubjektiven Luther's verbindet, ſteht er in der That als höherer Vermittler nicht bloß zwiſchen, ſondern über beiden; das Wahrheitsmoment des einen, wie das des andern, kömmt bei ihm zu ſeinem Rechte. Bei ihm zuerſt finden wir jene Ausbildung der Lehre, welche alsdann auch Bucer theilte und — nur mit minderer Klarheit, Beſtändigkeit und Aufrichtigkeit — vortrug [12]), und welche durch Melanthon und Calvin ſpäter zu der letzten Entwicklung reifte, deren ſie in der damaligen Zeit fähig war. —

Nachdem wir nun Brenzens Lehre kennen, kehren wir zur Geſchichte des Streites zurück. Wie trat Brenz im Syngramma auf? Gerade weil die Differenz zwiſchen ihm und Oecolampad eine feinere, ſchwer darzuſtellende war, gerade weil die bezeichnendſten Ausdrücke ſich nicht ſo gar leicht finden ließen, bemächtigte ſich ſeiner ſichtlich eine gewiſſe Ungeduld; er ſchrieb im Affekt. Zudem war ihm ſeine Abweichung von Luther noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen; er ergreift trotz der ſo großen Differenz in der Lehre dennoch für Luther Partei; wir können uns dies nicht anders

---

12) Vgl. das Schreiben der Straßburger an den Herrn von Gemmingen, vom 1. Dec. 1525 (bei Hartm. u. Jäger I, S. 159 f.) Hier fehlt Bucer — wie er leider nachher noch ſo oft that — darin, daß er ſeine (wirklich vermittelnde) Anſicht einer der beiden Parteien unterſchiebt. So lieſt er ſie hier aus Oecolampad heraus. Oecolampad lehre: das Brod ſey ein Zeichen des Leibes Chriſti, ſo, daß mit dem Brod dem Glauben der Leib Chriſti gereicht werde; der Mund eſſe das Brod, die Seele den Leib Chriſti. — Das war ſeine und Brenzens, nicht Oecolampads Lehre!

erklären, als daß er Luther's ſinnlich und eigentlich gemeinte Ausdrücke in geiſtigem Sinn auffaßte, und ſo in guten Treuen bei Luther die eigene Meinung wiederzufinden glaubte. So kämpft er eifrig dafür, daß Chriſtus „im Sacrament gegenwärtig ſey" — ſo hatte auch Luther geſagt, aber während Luther an eine locale Gegenwart im Brod dachte, dachte Brenz an eine dynamiſche im Akt — und daß „das Brod den Leib Chriſti enthalte" — ſo wie das Wort ihn enthält, fuhr er fort, während Luther an ein räumliches Enthalten dachte. Kurz, was die große Differenz zwiſchen den Schweizern und Luther betraf, ſo ſtand Brenz nur in den Worten au Luther's Seite, in der Sache ſtand er zwiſchen beiden, ſo, daß eine feinere Differenz zwiſchen ihm und Oecolampad zwar ſich äußerte, aber nicht recht klar herauskam.

Schlimmer noch wurde die Sache durch den Ton, in welchem er ſchrieb. Wir haben ſeine Lehre vortrefflich gefunden. Ueber ſein Verfahren können wir kein ſo günſtiges Urtheil fällen. Das Bild, das uns die Geſchichte von dem ehrwürdigen Vater der würtembergiſchen Kirche entwirft, iſt zwar ein äußerſt günſtiges; mit einem Flacius, einem Amsdorf darf man ihn ohne Unrecht gar nicht vergleichen; entſchieden gehört Brenz zu den nobelſten, wohlthuendſten Erſcheinungen des ſechzehnten Jahrhunderts. Wenn er aber nicht bei allem dem dennoch auch ſeinen Charakterfehler gehabt hätte, ſo wäre er der erſte Theologe ohne alten Adam. Brenz galt damals wenigſtens allgemein für den heftigſten unter den Gegnern der Schweizer, ſo daß Herzog Ulrich ihn aus dieſem Grunde (bis zum Jahre 1535) nicht in ſein Land zu berufen wagte [13]). Hartmann und Jäger berichten (S. 170) daß Frecht von Ulm im Jahre 1529 Brenz beſucht und dann in einem Brief an Bucer das Urtheil gefällt habe, er habe nie einen eigenſinnigeren Mann geſehen. So habe ſich Brenz nur mit Mühe bereden laſſen, die (damals 1529 erſchienene) Vertheidigungsſchrift Oecolampad's auch nur zu leſen. Mag immer-

13) Hartm. u. Jäger II, S. 11—12.

hin Frecht von einem ſolchen Einzelfalle allzuraſch auf den ganzen Charakter geſchloſſen haben, ſo iſt doch eben dieſer Fall charakteriſtiſch genug. Eine gewiſſe Art von entêtement zeigt ſich aber allerdings auch im Syngramma. Sichtlich ſtrebt der Verfaſſer, die Differenz eher größer als kleiner darzuſtellen, und der Ton ſeiner Polemik iſt beſonders widerlich.

Er entſchuldigt ſich in ſeinem und ſeiner Collegen Namen, daß der sermo Domini in ihnen ein ignis exaestuans et clausus in ossibus nostris, ſey, und daß dies göttliche Feuer ihnen keine Ruhe laſſe, gegen Oecolampad zu ſchreiben, ja daß dieſe Widerlegung ein Werk der Liebe gegen ihn ſey. Das lautet ſehr gewiſſenhaft; um ſo ſchlechter ſteht es nun aber, wenn ſofort den Schweizern der Vorwurf gemacht wird, ſie ſeyen unter einander ſelbſt uneinig, indem Zwingli den Tropus in der Copula, Oecolampad im Prädicate ſuche. Hier zum erſtenmal tritt dieſer Vorwurf, deſſen völlige Grundloſigkeit uns ſchon im vorigen §. zum voraus klar wurde, auf; nachher wurde er unſäglich oft wiederholt. Das begegnet uns überhaupt von nun an, daß einzelne Vorwürfe aller Widerlegung ungeachtet fort und fort wiedergekaut werden, und wir thun gut, ſolche Vorwürfe mit ganz kurzen Namen zu bezeichnen, um ſie nicht jedesmal wiederholen zu müſſen. So werden wir dieſen den Vorwurf der Discrepanz nennen. Wenn unſre Leſer alſo in Zukunft leſen: „N. N. machte Zwingli den Vorwurf der Discrepanz", ſo wiſſen ſie, was darunter zu verſtehen iſt. — War nun dieſer Vorwurf an ſich ſchon ungerecht, nachdem doch Zwingli wie im Vorgefühl ſolchen Einwurfes ausführlich und ausdrücklich gezeigt hatte, daß und warum significat corpus und est figura corporis einerlei ſey, ſo muß man noch mehr die hämiſche Art bedauern, wie das Syngramma jenen Vorwurf den Schweizern an den Hals wirft. Mit Geizhälſen werden ſie verglichen, die alle zwar in der Geldgier und dem unehrlichen Erwerb übereinkämen, deren jeder aber wieder eine beſondere Art habe, wie er fremdes Gut an ſich bringe. (Quasi vero non et

avari in corradendis opibus convenirent, sed diversa via; hic enim furto, ille sycophantiis etc.).

Sofort werden Widerlegungen einzelner Argumente Oecolampad's verſucht, dann die eigne Lehre der ſeinigen gegenübergeſtellt. Dies iſt offenbar das Wichtigſte im Syngramma. Wir finden durchaus die Brenziſche Lehre wieder. Sonderbar iſt, daß dieſe Syngrammatiſten, nachdem ſie den Schweizern fälſchlich inneren Lehrzwieſpalt Schuld gegeben, ſofort wirklich, jedoch ohne deſſen bewußt zu ſeyn, einen mächtigen Zwieſpalt zwiſchen ſich und Luther an den Tag legen! Luther hatte, wie wir früher ſahen, eine locale Gegenwart des Leibes im Brode entſchieden und unleugenbar gelehrt; die Verbindung des Leibes Chriſti mit dem Brod hatte er verglichen mit der Art, wie im glühenden Eiſen Feuer und Eiſen verbunden ſey. Von einer ſolchen naiven Vorſtellung iſt das Syngramma himmelweit entfernt! „Was iſt die eherne Schlange?“ heißt es hier. An solum serpens? An solum signum? Nequaquam, sed serpens est vel signum sanans. Ei, das leugnete Oecolampad auch nicht, daß das conſecrirte Brod beides, Brod und ein Zeichen ſey! Hier ſteht das Syngramma durchaus nicht auf Luther's Seite; dieſer war nicht zufrieden, daß das Brod beides: Brod und ein Zeichen ſey, ſondern behauptete, es ſey beides: Brod und die Subſtanz des Leibes Chriſti. Das Syngramma ſteht alſo hier offenbar nicht auf Luther's Seite. Gleichwohl iſt es auch mit Oecolampad nicht einig. Das zeigt ſich in der Art, wie der Begriff des Zeichens gefaßt wird. Jenem iſt's vorzugsweiſe ein Zeichen, daß Chriſtus einſt durch ſeinen Tod uns verſöhnt habe; dem Syngramma iſt's ein Zeichen, daß jetzt Chriſtus ſich uns lebendig mittheile. „Wodurch aber iſt die eherne Schlange ein Zeichen der „Heilung?“ Unde hoc habet? an quia serpens? an quia aeneus? non, sed quia hoc verbum habet: qui percussus adspexerit eum, vivet. Igitur accedente ad serpentem verbo, tale fit serpens, quale verbum est, manens interim et serpens et aeneus et signum, sed et sanativus est. Ita et loquendum est de pane coenae. Is enim panis ut ma-

xime pistus sit in fornace, ut maxime et stomachum pascat, talis tamen fit, quale verbum est, quod ad panem, ut ita loquar, accedit. Jam ut serpentis verbum sanationem ad serpentem attulit, cur non ita coenae verbum corpus ad panem ferret? Iſt hier doch etwa an ein locales Hineinbringen gedacht? Hören wir weiter! Quando, ut serpentis verbum in se vim sanandi possederit, ita et coenae verbum secum possideat corpus Christi.

Wahrlich hier iſt an kein locales Darinnenſeyn zu denken! Die Kraft des Wortes bringt den Leib in's Brod, und im Brode iſt er alsdann ſo, wie er im Worte iſt. So abſichtlich hier Brenz nach ſtarken, derben, vom Sprachgebrauch der Schweizer recht ſtark ſich entfernenden Ausdrücken ringt, ſo ſtark er es urgirt, daß er im Abendmahl einen einzelnen neuen Akt realer Vereinigung mit Chriſto ſehe, ſo kann er doch ſelber nicht umhin, unwillkührlich die zwiſchen ihm und Luther obwaltende Differenz, die er ſich nicht offen eingeſtehen will, an's Tageslicht treten zu laſſen. Luthern iſt extensum in extenso oder wenigſtens substantia in substantia, Brenzen actus in actu. Luther vergleicht in der Schrift wider die himml. Propheten die Vereinigung des Leibes Chriſti mit dem Brode mit der Vereinigung des Eiſens mit dem Feuer (im glühenden Eiſen), Brenz mit dem Daſeyn einer heilenden Kraft in der ehernen Schlange. Jam cum Christus, fährt er fort, ad paralyticum sive ad peccatricem mulierem dixit: remittuntur tibi peccata tua, nonne in hoc brevissimo verbo remissio omnium peccatorum includitur? et inclusum ad paralyticum et peccatricem adfertur? (Folgen ähnliche Beiſpiele). Simili ratione, cum Christus dixit: Corpus meum pro vobis traditur: nonne in hoc verbum corpus et sanguinem conclusit (absit verbo invidia) usque adeo, ut qui hoc verbum arripiat et credat, arripit, accipit, habet et tenet verum corpus et sanguinem Christi, eum scilicet, qui pro nobis effusus est, non spiritualem sed carnalem." Der letztere Zuſatz war ſehr unnöthig, denn daß Jeſus geiſtliches und nicht wirkliches Blut vergoſſen habe, hatte niemand

behauptet, und daß man den myſtiſchen Leib Chriſti empfange, hatte Zwingli mehrmals ausdrücklich beſtritten. Merkwürdig iſt, daß hier Brenz, ganz wie Zwingli in ſeinen neuern Schriften, das heil. Abendmahl auch nur einſeitig auf das Ergreifen der durch Jeſu Tod erworbenen Sühne, und nicht (wie an andern Stellen) auch auf die Erneuerung der Lebensgemeinſchaft bezieht [14]).

Doch bringt er dies Moment bald nach. Verbum ad panem fert id, quod in se continet; continet autem corpus Christi verum corporale, proinde fert et corpus ad panem. Das fert

14) Aehnlich in folgender Stelle. „Die Apoſtel haben durch das Wort die „Vergebung der Sünden unter das Volk verkündigt, und den Recht„gläubigen die Sünde vergeben, nicht aus ihrer eigenen Gewalt; denn „Chriſtus allein vergiebt die Sünden, ſondern durch das Wort haben „ſie dem Volk, das Chriſti war, verkündigt, und inmittelſt Chriſtum „zur Rechten ſeines himmliſchen Vaters ſitzen und bleiben laſſen. Was „möchte nun daran mangeln, daß ſolches nicht eben am Leib und Blut „Chriſti alſo geſchehen ſollte, wie an der Vergebung der Sünden? „Denn gleichwie die Vergebung der Sünden niemand anderes, denn „Chriſti ſelbſt, der zur Rechten ſeines Vaters ſitzet, iſt, und nichts de„ſtoweniger von den Apoſteln durch die äußerliche Predigt des Wortes „in die ganze Welt ausgekündiget iſt worden, alſo und gleicherweis „ſeyn auch der Leib und das Blut niemandes dann Chriſti, zur Rech„ten ſeines himmliſchen Vaters ſitzend, ſelbſt, nichts deſtoweniger aber „ſeyn ſie inmittels dem Wort: das iſt u. ſ. w., befohlen und ge„geben, auf daß ſie mit den äußerlichen Dingen, Brod und Wein, „ausgetheilt werden. Dann ſo die Vergebung der Sünden unſre ge„ſchenkte Gab iſt, warum ſollen nicht auch der Leib und Blut Chriſti, „durch welche uns die Vergebung der Sünden gegeben wird, unſre „Gaben ſeyn?“ — Iſt, will er ſagen die Vergebung unſer, warum nicht auch das, wodurch dieſe erworben wurde? Als ſolcher, kömmt hier der Leib Chriſti in Betracht, durch den die Verſöhnung objektiv einmal erworben wurde. Der Leib wird uns gegeben in gleichem Sinn wie die Verſöhnung, ſo daß beides dem Rechte nach unſer gehört, in rein geiſtiger, faſt möchte man ſagen: intellektueller Weiſe.

konnte hier ſo wenig ein räumliches ſeyn, als das continet; ſchief war hier übrigens die Vorausſetzung, daß das Wort zu dem Brode etwas bringe, da es doch nicht zum Brode, ſondern zu den Jüngern geſprochen war, aber eben aus dieſer ſchiefen Redeweiſe erklärt ſich Brenzen's wahre Meinung. Dies Brod iſt Brod; aber zu ihm tritt ein Verheißungswort, und dies bringt „Chriſti Leib zum Brod", d. h. die Kraft, den Eſſenden mit Chriſti Leib real zu vereinigen. „Ihr gebt zu", fährt er fort, „daß der Glaube nach Joh. 6 „Chriſti Leib und Blut geiſtlich ißt und trinkt, ſo muß ja Chriſti „Leib und Blut gegenwärtig ſeyn." Von den Ungläubigen bemerkt er hier ausdrücklich, daß für ſie Chriſtus nicht gegenwärtig ſey [15]. „Kurz, wie der Glaube Gott gegenwärtig hat, indem er „an ihn glaubt, ſo muß er auch Chriſti Leib und Blut gegen„wärtig haben, wenn er es eſſen und trinken ſoll." Dieſe Worte könnte man allenfalls mit Planck dahin mißverſtehen, als rede Brenz nur von einem „in Gedanken gegenwärtig haben" von einem „der Seele

---

15) Vgl. noch die obige Stelle vom Paralytiſchen quicunque hoc verbum arripiat et credat. — „Die Auslegung (Austheilung) der göttlichen „Gaben, als da ſeyn der Leib und das Blut Chriſti, geſchieht durch „die Sacrament, ſo dem Wort angeheftet ſeyn, und durch den „Glauben werden die angebotenen Gaben wahrhaftig empfangen, „durch den Unglauben aber werden ſie verſchlagen oder zu Gericht „empfangen. Dann es iſt der Leib Chriſti nicht im Brod, noch das „Blut im Wein, daß es allda fleiſchlich ſein Subſiſtenz oder Weſen „haben ſollte, ſondern daß es dem Glauben daſeyn und dienen und „demſelben diſpenſirt und mitgetheilt werden ſollte. Darum darfſt „du dir keine newe zukunft Chriſti in's Brod imaginiren, „und dichten oder gedenken, daß durch dieſe Worte: das iſt u. ſ. w., „der Leib Chriſti in's Brod verbannet werde. Es iſt keine neue Zu„kunft, noch einige Verbannung im Brod, ſondern es iſt vielmehr „ein Offenbarung und Diſtribution der göttlichen Gaben, „welche Chriſtus unſer Herr aus Gnaden und Barmherzigkeit erwor„ben und mitgetheilt hat." — (Vgl. auch Anm. 16.)

vorſchweben.“ Aber das iſt offenbar der richtige Sinn der Worte nicht; es entſtünde ja ſonſt die läſtigſte Tautologie. Dies vielmehr will Brenz ſagen: Wer an Gott ſubjektiv glaubt, der hat Gott eben nicht nur in ſeinem ſubjektiven Denken bei ſich, ſondern der hat Gott objektiv und real bei und in ſich, und ebenſo hat, wer an Chriſtum glaubt, Chriſtum nicht bloß in ſeinem ſubjektiven Gedanken, ſondern hat Chriſtum wirklich und real bei und in ſich; und er muß Chriſtum real bei ſich haben, wenn anders das Wort: ſein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken die volle Wahrheit haben ſoll. „Die Wörter ſeyen „nicht bloß signa für den Verſtand, ſondern vox vel verbum res „animae offert, adfert et proponit.“ Offenbar denkt er hier an einen mit dem Akte des Genießens von Brod und Wein wirklich verbundenen Akt der neuen realen Vereinigung mit Chriſto, und ſo unterſcheidet er ſich von Oecolampad. Von Luther unterſcheidet er ſich, indem er dieſe Vereinigung als centrale faßt [16]), und demgemäß den Glauben entſchieden zu Bedingung macht [17]). In ſeiner Abweichung von Oecolampad wie in der von Luther trifft er mit Calvin zuſammen, daher es uns denn auch nicht wundern darf, wenn bei den ſpäteren lutheriſchen Eiferern das Syngramma als calviniſch verſchrieen wurde [18]).

---

16) „Und zwar ſolches iſt an ihm ſelbſt wahr, daß das Fleiſch Chriſti alſo, „wie die Kapernaiten verſtunden, gegeſſen, nichts nutz ſey, nämlich mit „den Zähnen zerbiſſen, aber im Geheimniß des Glaubens iſt es „ſehr und viel nutz, wenn es mit dem Mund und den Zähnen des „Herzens empfangen wird.“

17) Vgl. Anm. 15.

18) Vgl. „Joh. Brentii Confeſſion, Lehr und Bekandtnuß, Heidelb. 1576“ (ſiehe oben Anm. 7) Vorr. pag. 17. „Vnd welches noch mehr vnnd „ärger iſt, ſo muß auch jetzt die Lehr, ſo vorzeiten Johannes Brentius „wider Zwinglium, Oecolampaden vnd andere geſchrieben vnnd getrie„ben, zu welcher Zeit man doch von dem verhaßten Caluiniſchen Na„men nichts zuſagen wußte, jetzunder vor Caluiniſch vnnd Zwingliſch „verläſtert, geſcholten vnd verdampt werden.“ — Brenz iſt wirklich

Fragen wir nun: wer hatte Recht, Brenz oder Oecolampadius? — Nicht leicht iſt eine Frage ſchwerer zu beantworten. Die Lehre des Brenz fanden wir vollendeter, als die ſeines Gegners. Er erkennt nicht nur, daß das heil. Abendmahl im allgemeinen auf Chriſti Tod bezogen ſey; er erkennt nicht nur im allgemeinen, daß das Verdienſt des Todes Chriſti durch Lebenseinheit mit Chriſto angeeignet werde, ſondern er urgirt auch, daß mit und in dem einzelnen Abendmahlsgenuß ein neuer Akt der centralen Mittheilung Chriſti an uns ſtattfinde. (Vgl. damit oben Thl. I, S. 223, Satz 16—19). So ſind ihm Brod und Wein nicht bloß Zeichen, daß Chriſtus geſtorben iſt, ſondern auch Wahrzeichen und Siegel, daß der Communicant ihn eben jetzt empfängt [19]).

Die Entwicklung dieſer Lehre läßt aber viel zu wünſchen übrig. Es fehlt durchaus an der richtigen exegetiſchen Begründung. Brenz verſichert immer, die Worte Chriſti brächten den Leib Chriſti zum Brod. Welch ſchiefe, unklare Ausdrucksweiſe! Was konnte man ſich dabei denken? Brenzen's Lehre erſcheint uns als ein genialer Sprung über die exegetiſche Entwicklung hinweg auf's letzte Reſultat. So gut ſie war, ſo unvermittelt war ſie. Können wir es den Schweizern verdenken, wenn ſie ſich nichts — auch das wahrſte

---

mit Calvin um das Jahr 1548 in engem, herzlichem Verhältniß geſtanden. Von Baſel, wohin er, durch das Interim verjagt, floh, ſchrieb er den 6. Okt. 1548 an Calvin: „Mein theuerſter Calvin!" und bat ihn um ſeine Fürbitte. Zu Hagenau und Regensburg hatte er ihn kennen lernen. Vgl. Hartm. u. Jäger II, S. 183.

19) Brenz ſelbſt drückte ſpäter (Hartm. u. Jäger II, S. 137) dieſe Differenz gegen Oecolampad ſcharf und ſatiriſch und ſchief, aber in der Hauptſache bezeichnend, ſo aus: „Dieſe glauben, Brod ſey Brod, „aber wenn ſie das Brod nehmen, glauben ſie, Chriſti Leib ſey „für ſie gegeben. Auf dieſe Weiſe wird der Leib Chriſti gegeſſen, wie „ein Frommer eine Birne ißt; denn während er ſie ißt, glaubt er indeſſen an Chriſtum, daß dieſer ſeinen Leib für ihn in den Tod gegeben."

nicht — wollten aufdringen laſſen, ſolange es nicht durch geſunde Exegeſe aus der Schrift bewieſen war?

Am meiſten endlich hatte Brenz in der Ausdrucksweiſe und Darſtellung Unrecht. Er acceptirte Luther's Terminus von der Gegenwart des Leibes Chriſti, und gab ſich den Schein, als wollte er dieſe Gegenwart in Luther's Sinn beweiſen; aber was er bewies, war die Gegenwart des Leibes Chriſti in einem ganz anderen Sinn! Gerade in dieſem, dem eigentlichen Controverspunkt ſtand er der Sache nach entſchieden auf Seiten Oecolampad's, gegen Luther.

Je wehethuender nun der Ton ſeiner Polemik ſeyn mußte, deſto rührender erſcheint uns die ungeheuchelte Sanftmuth und Selbſtbeherrſchung, mit der Oecolampad ihm antwortete. Die Schweizer hatten durch die Heftigkeit, womit Brenz ihnen entgegentrat, ſich nicht dahin vermögen laſſen, ihre aufrichtige Achtung vor ſeinen trefflichen Eigenſchaften aufzugeben [20]). In dieſer Geſinnung ſchrieb nun Oecolampad ſein Antiſyngramma [21]). Das Syngramma iſt, abſchnittweiſe, Wort für Wort, abgedruckt, und die Widerlegung folgt dem Angriff.

Das Syngramma hatte ihm mit ſpöttiſchem Tone Schuld gegeben, daß er in corpus, Zwingli in est den Tropus ſuche (jener „Vorwurf der Discrepanz", wie wir ihn ein für allemal nennen), mirum quod non et in dictione *panis* vel *fregit*, vel *accipite*, vel *edite* tropus fingatur, quando tanta animi libidine adlubescat in *est* et *corpus*. Ruhig antwortet Oecolampad: Non

---

20) Vgl. den Bericht Capito's bei Hartm. u. Jäger II, S. 20 f.

21) Mir iſt folgende Ausgabe zur Hand. Apologetica Joann. Oecolampadii. De dignitate eucharistiae Sermones duo. Ad Theobaldum Billicanum, quinam in uerbis Coenae alienum sensum inferant. Ad ecclesiastas Suevos Antisyngramma. M. D. XXVI. — Das Schlußblatt enthält wieder Froſchauers Vignette. — (Zürch. Kant. Bibl. III. O. 209.)

video, quid ad inveniendum verum conducat τὸ χλευάζειν, quod ita in troporum expositione jocamini tam acerbe. — De tropis Zuinglius satis multa scripsit, et fortasse uberius scribet; quem virum, si nossetis quanta ferat et agat pro Christo, fortassis ampliori honore prosequeremini. Quid autem, si pius etiam in *comedite* et verbo *panis* tropum eruat, num esset ille contemnendus propterea? Weitläufig zeigt er dann, wie ſeine Anſicht von der des Zwingli gar nicht verſchieden ſey. Auf die hämiſche Vergleichung mit den Geizhälſen, die, unter einander uneins, nur in der gleichen Geldgier übereinſtimmten, erwiedert er nichts, als dies: Quod consensum nostrum in summa causa comparatione filiorum Belial et avarorum honestatis, intempestivius factum est.

Das Syngramma hatte ihm einen Trugſchluß Schuld gegeben, von dem er fern war, jenen Trugſchluß, den auch Bugenhagen dem Zwingli ſchon mit gleichem Unrecht zur Laſt gelegt hatte, und der ſich ſofort auch durch den ganzen Abendmahlsſtreit hindurch trotz aller Widerlegung bis zum Ueberdruß wiederholt. „Daraus, daß est ſoviel ſeyn könne wie significat, habe er den Schluß gezogen, es müſſe, auch in den Einſetzungsworten, ſoviel wie significat ſeyn.“ Pulchra profecto, ſo lauteten die Worte des Syngramma, dialectica et venusta argumentatio est: Corvum nigrum; oportere igitur cygnum nigrum esse. Pulchrum Absolonem; oportere igitur et Thersiten illum Homericum pulchrum esse. An non ejusdem farinae est: Est aliquibus scripturae locis pro significat accipitur; oportet igitur, ut et in hac locutione pro significat intelligatur. (Wir werden dieſen Paralogismus fortan immer, wenn er auch nicht gerade unter dieſer läppiſchen Form erſcheint, mit dem Namen „Therſites“ bezeichnen). Darauf antwortet Oecolampadius: Quis ita arguit: potest significative accipi, ergo accipitur significative? Nos multo aliter colligimus, nempe: non convenit substantiva acceptio, ergo sumatur significativa vel alia tropica, quae convenit; substan-

tive autem non posse accipi, multis probamus. Kein hartes Wort entſchlüpft der Feder.

Das Syngramma hatte, während es ihm einen Therſites (einen Schluß von einem einzelnen Fall auf alle übrigen Fälle) Schuld gab, ſelbſt einen ſolchen Therſites begangen? Es hatte ihm mit geiſtloſer Conſequenzmacherei Schuld gegeben, wenn er corpus für signum corporis nehme, ſo könne er auch conſequenterweiſe nicht verhindern, daß man Matth. 3 die Worte: hic est filius meus dilectus erkläre durch: hic est signum filii mei dilecti. — Nondum aperto Marte se prodit, sed si permiseris, ut ex corpore signum corporis faciat, quid blasphemiarum non conabitur? Habet namque Satan hanc naturam, ut longe aliud recessu prodat, quam prima fronte finxerit. So wird verſichert, Satanam moliri, ut ex Christo phantasma, spectrum et signum faciat, und dazu ſey durch Oecolampad der Anfang gemacht. Nos, wird in derſelben albernen Conſequenzmacherei fortgefahren, judicio divino peccatores accusati, tropum obvertemus, dicturi: Quid damnas nos? non sumus peccatores, sed formam duntaxat peccatorum habemus; igitur o Christe, cur de coelo descendisti? — Certe tropus liberasset te a passione et morte tua. Auf ſolches Zeug antwortet Oecolampad: Nosse vos Satanae consilia jactaris; at mihi non est difficile, ingenii vestri candorem perspicere, qui talia mihi opprobretis; sed ferendae sunt amicorum tam morosorum infirmitates. — Potuissetis et multa alia mitius interpretari et succinctius rem proponere, nisi vel contendendo virium mearum gustum capere, vel ostentando eloquentiae et eruditionis specimen praestare voluissetis. Quid urgebat, blasphemiam innocenti mihi obtexere, dum latere tropum contestor in his verbis.

Dieſe Beiſpiele mögen genügen als Beiſpiele des Tones, in dem er antwortete. Die Gehäſſigkeit des Syngramma iſt um ſo empörender und die Ruhe und Milde des Antiſyngramma erſcheint in um ſo glänzenderem Lichte, wenn man erwägt, daß derſelbe Brenz,

welcher hier ſeinen Gegner der Blasphemie beſchuldigt nnd ihm die läſterlichſten Conſequenzen aufbürdet, ja ſelbſt das Brod nur für ein Zeichen hielt, und ſelbſt an jene Gegenwart des Leibes Chriſti in Luther's Sinn, für welche er zu ſtreiten wähnte, nicht glaubte. Dieſen Punkt verfehlte Oecolampad nicht ihm nachzuweiſen. Er fragte ihn, was er denn mit all ſeinen Argumenten eigentlich wolle, was er damit erziele. Die Quinteſſenz ſey doch immer der Satz: wie das Wort Chriſtum zu uns bringe, ſo bringe es ihn zum Brode, und im Brode ſey er nicht anders, als er im Worte ſey. Das erſtere ſey an ſich gar nicht richtig. Christus promissionem dedit credentibus in mortem corporis pro ipsis traditi, non in esum panis. — Jam, quod coena verbum habet, non habet ut sibi datum, sed ut signum, quod significet quid aliis promissum. — Videte autem, quam arguti dialectici sitis. Datis serpenti vim sanandi, pani vero non conceditis, et fit deterior conditio panis, quam serpentis; aut, si dabitis pani vim redimendi, quia secundum vos corpus est. Dann aber zeigt er, daß, geſetzt den Fall, jene Exegeſe wäre richtig, ja dann doch nichts weniger als Luther's Lehre daraus folge. De hoc inter nos controvertitur, an hoc verbum ideo dictum, ut panis sit substantialiter corpus, vel dictum, ut panis significet corpus. Et si admittitis, eatenus accepisse verbum, nemo est, qui neget vel contendat. Wenn Brenz behaupte, zum Brode komme eine Verheißung hinzu, und inſofern werde der Leib Chriſti in das Brod eingeſchloſſen, ſo habe er ja gar nichts dawider; nur ſey der Ausdruck „einſchließen" ſchief, und weiſe nimmermehr auf ein Einſchließen im Sinne Luther's hin. Illae (promissiones) non inserunt corpus pani hoc, quo dicitis, modo, sed semper ad memoriam passionis ejus, absentis inquam quantum ad corpus attinet, invitant. Beſonders klar zeigt er ihnen, wie ſie durch ihre eigenen Worte auf eine unlocale Gegenwart des Leibes Chriſti im Brode geführt würden, in folgender Stelle: Quae illa consequentia, obsecro (nunc enim dialecticen dedidici): Donat se Deus per verbum, igitur et donat se verbo, et antea se verbo inclusit! Admittetisne et has il-

lationes: **Rex per literas suas regno me donat, igitur et mortuis literis regnum donat, et quomodo regni capaces erunt literae?** Dies iſt nun jenes Beiſpiel, welches, wie nicht leicht ein anderes, die Sache klar macht. Die Syngrammatiſten brachten es durchaus zu keiner anderen Gegenwart des Leibes im Brode, als jener idealen, wonach, wenn ein König durch eine Urkunde ſein Reich verſchenkt, das Reich in der Urkunde iſt, d. h. zu jener Gegenwart des Aktes im Akte. Dies weiſt er ihnen treffend nach. Ueber dieſe ideale Gegenwart ſtritt er nicht mit ihnen. Die Gegenwart, um welche der Streit ſich drehte, war die Gegenwart in Luther's Sinn, die Gegenwart der Subſtanz in der Subſtanz; darum handelte es ſich, ob Chriſti Leib ſo im Brode ſey, wie das Feuer im glühenden Eiſen. Dieſe Gegenwart zu beweiſen, hatte Brenz ſich den Schein gegeben und wohl auch den Willen gehabt. Daß ihm dies nicht gelungen ſey, daß er die Gegenwart in Luther's Sinn nicht bewieſen habe, daß er von Luther abweiche, weiſt Oecolampad ihm nach.

So ſey, fährt er fort, der Streit ein bloßer Wortſtreit. **Res plana est, et nulla opus contentione, solisque verbis dissidemus.** War das nicht unrichtig? Ueberſah hier Oecolampad nicht jene feinere Differenz, die zwiſchen ihm und Brenz obwaltete? — Er hätte ſie leicht überſehen können; denn gerade im Syngramma hatte Brenz jenen Satz, worin er über Oecolampad's bisherige Vorſtellung hinausging (daß das Brod nicht bloß ein Zeichen des einmal gebrochenen Leibes, ſondern ein Siegel der momentan neuen centralen Vereinigung mit Chriſto ſey), jenen Satz, den er im Commentar zu Joh. ſo klar ausgeſprochen, nur in ſehr unklarer und allfällig zweideutiger Redeweiſe ausgeſprochen. Oecolampad hätte alſo jene Differenz überſehen können, aber er überſah ſie nicht. Er faßte Brenzen's Anſicht von der mit dem Akt des Abendmahlsgenuſſes eintretenden, durch ihn verſiegelten Lebensvereinigung mit Chriſto richtig auf; ja noch mehr: er ſtimmte ihm bei. Ich wiederhole: er ſtimmte ihm bei. Er nahm jenes, von Zwingli früher angedeutete, von Calvin ſpäter entwickelte Moment der Le-

bensgemeinſchaft willig und freudig auf, und wir werden ſeiner Zeit ſehen, wie Oecolampad dies Moment nie mehr aufgegeben hat. Quid refert, ſagt er, quomodo locutionem baptisemus, sive tropica sit, sive propria? Verum est, qui arripit fide ab interno doctore verbum hoc: „verbum caro factum est“ (ut non in solo isto moremur „hoc est corpus“ etc.) qui credit inquam, *habet* verum corpus et verum sanguinem Christi, nam et *membrum* Christi est et *incorporatum* illi, *os ex ossibus ejus*. Nur von der *Gleichzeitigkeit* der *Erneuerung* oder *Steigerung* jener centralen Lebensvereinigung mit dem *Moment* der Abendmahlsfeier redet er nicht beſonders; aber auch im Syngramma war hievon nicht, oder nur ſehr undeutlich, die Rede geweſen.

Auch in einem Briefe aus dieſem Jahre 22) ſpricht er ſich folgendermaſſen aus: „Daß der wahre Leib Chriſti dem Brod des „Nachtmahls gegenwärtig ſey, will ich gerne bekennen und nachgeben, „jedoch auf die Maaß und Weis, *wie er dem göttlichen Wort* „*gegenwärtig iſt*. Item, dem Brod wird der Leib Chriſti durch's „Wort gegeben, *gleichwie das Wort den Leib Chriſti in ſich* „*hat*. Item, die reden recht und chriſtlich, die da ſagen, daß ſie im „Nachtmahl zum Leib Chriſti gehn und den Leib Chriſti eſſen; *die* „*aber reden verächtiglich und gottlos, die da ſagen, daß* „*ſie allein das Brod und Zeichen empfangen*; dann hiedurch „erklären ſie ihren Unglauben.“ —

Doch noch in einer anderen Beziehung iſt der Syngrammaſtreit wichtig. Hier zum erſtenmal begegnet uns *eine Art von Ubiquitätslehre*, wenn freilich eine ganz andere, als die nachherige lutheriſch-kirchliche. Oecolampad hatte ſich gegen die locale Gegenwart auf die Himmelfahrt Chriſti berufen; das Syngramma ſuchte nun zu zeigen, daß Chriſti Leib trotz ſeiner Himmelfahrt im Brode ſeyn könne. Freilich ward aber auch hier wieder nur an jene *ideale*, *pignorelle* Gegenwart im Brode gedacht, wonach der Akt des

---

22) Epistolae Oecolampadii, Basileae impressae 1536. Fol. 129.

Brodeſſens einen Akt der Vereinigung Chriſti mit uns enthalte. Und ſo wurde nicht eigentlich bewieſen, daß Chriſtus trotz ſeiner Himmelfahrt im Brode ſeyn, ſondern daß er trotz ſeiner Himmelfahrt ſich uns, unſerm innern Menſchen real mittheilen könne. Es war dies alſo nur dem Scheine nach eine Ubiquität ſeines Leibes; in Wahrheit war es weder eine ſubſtantielle, noch eine dynamiſche Ubiquität, ſondern nur jene Möglichkeit einer centralen, über alle Kategorie des Raumes hinausgehenden, Mittheilung Chriſti an uns, wie auch wir ſie (Thl. I, S. 230—231) aufgeſtellt haben.

Folgendes nämlich ſagt das Syngramma: Nonne Spiritus sanctus Christo agnatissimus, adeoque ab ipso inseparabilis? — Communicat tamen Christus spiritum suum piis, et mittit eum in corda ipsorum, manens interim ad dexteram patris sedens, nulla parte disjunctus. Sed quo communicat? Verbo; ita legis Act. 10: adhuc loquente Petro etc. Quo cecidit, aut quo vehiculo advectus est? Verbo evangelii; verbum enim spiritus vehiculum est. (Cur igitur Spiritus non omnibus verbum audientibus datur? In promtu est ratio. Nam verbum in omnes gentes spargitur, sed revelationem Spiritus verbi Dominus sibi soli reservavit aperiendam, cui et quando voluerit.) Jam si Spiritus sanctus vehiculo verbi nobis advehitur, manens interim Christo in dextera patris sedenti conjunctissimus, cur eodem verbi vehiculo non posset ad nos advehi corpus et sanguis Christi? quando, ut ita loquamur, Spiritus sanctus Christo multo conjunctior sit corpore et sanguine ejus. Hier war es erſtlich wiederholt, daß Chriſti Fleiſch und Blut nicht dem Brod, ſondern durch das zum Brode hinzukommende Wort uns mitgetheilt werde, und ferner war deutlich genug ausgeſprochen, daß dies auf eine, nicht räumliche, ſondern ewige Weiſe geſchehe.

Dieſe Art einer realen Mittheilung Chriſti an uns giebt nun aber Oecolampad auch wieder völlig zu [23]. Nur zeigt er, daß da-

23) Auch gegen den Ausdruck: das Wort bringt den h. Geiſt oder den Leib Chriſti zu uns, hat er, richtig verſtanden, nichts einzuwenden.

mit keine körperliche Gegenwart in Luther's Sinn bewieſen werde. De Spiritu sancto aliter loquimur, quam de praesentia corporis; corpus enim, ut verum corpus sit, nonnisi adventu et abitu adest. — Tota disputatio vestra consistere videtur in vi verbi (Wortſtreit) quam non satis a vobis cognitam superius commonstratum est. — Verum esse contenditis (scil. corpus Christi in pane) sed eo loco et modo, ut a veritate prorsus abscedat corporali. — Perpendite verba vestra, dum dicitis: „panis coenae per verbum corpus Chri-„sti est, sed in eo non quaerimus corporalia, non enim ut „ventrem repleamus, edimus, sed ut mentem pascamus.“ Quid hoc est dicere, quaerimus fontem, et non quaerimus aquas!

Hiemit ſchloß, wenn man ſo will, ein zweiter Akt des Streites, wiewohl der Streit nicht eigentlich aufhörte, ſondern nur neue Kämpfer es waren, die den Kampfplatz betraten. Nachdem Brenz und Oecolampad ſich gemeſſen, trat Luther ſelber hervor, und warf den Schweizern den Fehdehandſchuh hin, in ſeiner Vorrede zum Syngramma.

Er tritt hier mit einer Heftigkeit, Bitterkeit und perſönlichen Verachtung gegen die Schweizer auf, welche bei allem, was bisher zur Erklärung dieſer Stimmung geſagt worden, doch unbegreiflich bleibt. Sie wird, wie ich glaube, begreiflich, wenn wir ein Zwiſchenſpiel des Streites näher berückſichtigen, das gemeiniglich kaum erwähnt, geſchweige in ſeinem genaueren Verlaufe verfolgt wird, und deſſen ganzen Zuſammenhang ich durch einige bisher nie näher beachtete Quellen zum erſtenmale aufzuhellen hoffe. Es iſt der Streit Pirkheimer's mit Oecolampad. Verfolgen wir ihn in Kürze,

---

nur ſcheint er ihm zweideutig und darum gefährlich. Supramodum adlubescit nobis, spiritus sancti vehiculum esse verbum, quod dictum et mihi arrisit, donec periculum feci, quam crasse de rebus divinis loquantur homines.

um alsdann im nächſten Paragraphen zum Streite Luther's mit Zwingli überzugehen. —

Der Syngrammaſtreit hatte Aufſehen erregt. Von verſchiedenen Seiten her miſchten Bekannte und Unbekannte ſich ein. In Nördlingen ſchrieb der dortige Pfarrer Theobald Billikan, ein früherer Freund Oecolampad's, am Ende des Jahres 1525 eine Schrift: **De verbis coenae Dominicae et opinionum varietate, Theobaldi Billicani ad Urbanum Rhegium epistola, 1526** [24]), worin er Oecolampad's Anſicht hauptſächlich von dem Grundſatz aus beſtritt, daß man die Einſetzungsworte rein aus ihnen ſelbſt, ohne Zuziehung anderer Schriftſtellen erklären müſſe [25]). Ueber Billikan's Perſönlichkeit fällen ſeine Zeitgenoſſen ungünſtige Urtheile [26]); was aber dieſe ſeine Schrift betrifft, ſo bildet ſie eine der allerwohlthätigſten Erſcheinungen, die im Sacramentſtreite von lutheriſcher Seite uns begegnen. Fern von Leidenſchaft, Bitterkeit und Hochmuth, behandelt er ſeinen Gegenſtand in ruhigem, würdigem Tone. In eben dieſem Tone ſind die Antworten Oecolampad's [27]) und Zwingli's [28])

---

24) Die Schrift trägt ſchon die Jahrzahl 1526, erſchien aber noch vor dem Jahreswechſel.

25) Vgl. oben Th. I, S. 18.

26) Nach einem Briefe Brenzen's an Melanthon (bei Hartm. u. Jäger II, S. 123 f.) führte Billikan's Benehmen einen Ruin der Nördlinger Kirche herbei. „Nachdem er lieber dem Kebsweib des Pfalzgrafen, als „der Braut Chriſti dienen wollte, ſo wurde er ſogleich nach dem Tode „des Churfürſten von deſſen Nachfolger in's Gefängniß auf die Veſte „Dillenberg gebracht." — Später (ſ. Hartm. S. 165) ſoll er die Rechtfertigung aus den Werken gelehrt haben. Oecolampad urtheilt anders. Non igitur hoc agitur, ut candidae tuae famae struantur insidiae, imo in votis est, ut aliquid accedat gloriae. (Apolog. fol. 1). — Eine Monographie über dieſen eigenthümlichen Mann wäre wohl Bedürfniß.

27) Sie iſt mit dem Antiſyngramma zuſammengedruckt (ſ. Anm. 21) erſchienen, und von den Kal. Febr. datirt.

28) Opp. Zw. III, pag. 646 sqq.

gehalten. — In nicht viel anderem Tone war bereits am Ende von 1525 (doch auch ſchon mit der Jahrzahl 1526) Willibald Pirkheimer in Nürnberg gegen die erſte Schrift Oecolampad's (de genuina etc.) aufgetreten [29]). Dieſer feine, humaniſtiſche Mann, von dem man am erſten Humanität — dieſer Freund des Erasmus, von dem man am erſten ein richtiges Verſtändniß der Schweizer Perſonen und Verhältniſſe erwarten durfte, ſoll nach Planck's Darſtellung [30]) mit „gallichter Säure" gegen Oecolampad geſchrieben haben. „Es läßt ſich nicht begreifen", fährt Planck fort, „was Pirkheimern veranlaſſen konnte, gegen Oecolampad zu ſchreiben, aber „noch weniger begreifen, was ihn zu einer ſolchen Schrift gegen „ihn veranlaſſen konnte." Von gallichter Säure aber habe ich nichts finden können, und von Planck meine ich, er hätte beide Unbegreiflichkeiten wohl begreifen können, wenn er Pirkheimer's Vorrede geleſen hätte.

Quum superiori tempore, beginnt dieſe, Oecolampadi amicissime, fama apud nos increbuisset, te non penitus sane de sacratissima eucharistia sentire, admodum ob veterem nostram indolui amicitiam, quamvis mihi nequaquam persuadere possem, te aliquid pristinis tuis moribus indignum moliri; — Beſchränktheit iſt dies, aber nicht Bitterkeit! er hält mit beſtem Gewiſſen des Freundes Lehre für gefährlich und frivol; er ſetzt dies ohne weitere Unterſuchung voraus; und nun will er warnend einen ächten Dienſt der Freundſchaft üben — scripsi igitur ad te hac de re, ac rursus literas recepi, ex quibus etsi non examussim mentem tuam deprehendere potui, sensi tamen occultum quid in illis latere; ita enim inter cetera scribebas: „Videor mihi simpliciter et

---

29) De vera Christi carne et vero ejus sanguine ad Joan. Oecolampadium responsio. Norimbergae apud Jo. Petreium, anno. M. D. XXVI. — In der Erlanger Bibliothek, in der Kloſter Heilsbronner Abtheilung.

30) Geſch. des prot. Lehrb. Thl. II, S. 312, Anm. 165.

„catholice sentire; panem quidem panem fateor, sed jam „non communem, siquidem consecratus fuerit; scio, quae sit „vis verbi mysterii; nunquam negavi, in mysterio adesse „corpus Christi,“ — nur nicht im Brod — „et certus sum, „veteres doctores in nostra sententia fuisse, tametsi pleris-„que in locis αἰνιγματικωτέρως tractent. Confido autem in „Christo Jesu, et hanc rem propediem fore dilucidiorem, et „mundum ab hoc errore valde inveterato purgatum iri.“ Verum dum haec ultro citroque scribuntur, prodiit libellus tuus, in quo nihil dissimulans, quid sentias, plane ostendis. Varie affectus sum, mi Joannes, quum illum perlegissem, adeoque in locis quibusdam mihi non satisfaciebat — iſt das gallichte Säure?! — ut vix illum tuum credere possem; tacui tamen et jam diu expectavi, an quis apud nos emergeret, qui scriptis tuis respondere auderet. Sed ut video inanis hucusque praestolatio mea fuit. (Er ſchrieb dies alſo, ehe das Syngramma erſchienen oder wenigſtens ihm bekannt geworden war.) Ego interim variis cogitationum fluctibus agitatus, assidue conscientiae stimulo ut tibi responderem sum impulsus – wie natürlich! wie ganz anders als der affektirte fervor exaestuans der Syngrammatiſten! — reluctabar tamen itentidem, imbecillitatem meam in re tanta expendens, nec tamen interim magnitudo ejus, multorum praeterea periculum, ne dicam scandalum, sed nec animi stimulus quiescere sinebant. (Durchweg jene beſchränkte Vorausſetzung, aber nirgends Groll oder Bitterkeit.) — — Suscepi igitur provinciam hanc licet admodum gravem, ac divina ope me ostensurum confido, nequaquam tot ac tam magnos viros tanto tempore aberasse ac tam crassis tenebris fuisse involutos, nec errore esse, si quis credat, sanctissimum Christi corpus et sanguinem ejus in pane et vino contineri non solum mystice sed vere, imo potius illos errasse, qui ita non credant. Id autem, quantum citra scandalum fieri potest, quam modestissime facturum me

spero. Ac propterea scriptura nostra acerbiori carebit insultu, nisi quum tu importunius instas, aut necessitas ita requirit; non ideo solum, ne nostra offendatur amicitia, sed quia negotia pia et Christiana nullam linguae admittunt amarulentiam, minus vero facundiam caninam. Ac utinam hucusque placide et mansuete a plerisque decertatum esset; nam et ipsi melius audirent, ac fidei negocium longe magis profecisset.... Oecolampad werde es ihm nicht übel nehmen, wenn er e diametro andrer Meinung ſey; carus Socrates, carior veritas. Nec me doctrina tua, qua plurimum polles, deterret, quo minus veritatem defendere audeam.... certus enim sum te haudquaquam pertinacia aliqua aberrare, sed potius per ignorantiam.

Gewiß war dies herzlich gut gemeint. Aber das iſt richtig, daß zwei verſchiedene Geſichtspunkte in Pirkheimer mit einander kämpfen. Das eine Mal ſtellt er ſich dem befreundeten Gegner gleich, ſtellt deſſen Meinung als eine ihm nicht gefallende dar, bittet ihn, ihm nicht übel zu nehmen, daß er anders denke; kurz er betrachtet die beiden Anſichten als die ſubjektiven Anſichten zweier gleicherweiſe nach Wahrheit forſchenden und gleicherweiſe des Irrthums fähigen Menſchen. Das andre Mal ſtellt er ſich als entſcheidenden Richter über den Freund, ſetzt als bereits ausgemacht voraus, daß deſſen Meinung eine falſche und höchſt gefährliche ſey, entſchuldigt ſie höchſtens als aus ignorantia entſtanden; kurz er iſt Richter und Partei in Einer Perſon, und ſeine Anſicht gilt ihm als die objektiv allein gültige.

Am Ende fühlt er den innern Widerſpruch, und flüchtet ſich hinter die Autorität der Stimmenmehrheit. Quemadmodum tu nil de sententia tua dubitas, ita ego certus sum contrariam esse veriorem; pro te pauculi quidam stant, una cum scriptura obtorta et violentius interpretata, pro me vero orbis paene christianus cum scriptura manifesta et nequaquam coacta.... Si errorem hunc ob eruditionis etiam defectum non penitus exstirpare potero, spero tamen me aliis bonis et doctis viris occasionem praestiturum, ut quod mihi non penitus ex sen-

tentia cessit, illi majori absolvant felicitate. — — Tuum igitur, mi Oecolampadi, imprimis erit, eas leges quas tulisti servare, et quod ab aliis postulas ipse praestare, id enim si feceris, quod ut facias per Christum oro, benigne ac patienter vel balbutientem audies nec mali consules, si interdum verbum aliquod vehementius exciderit, praecipue ubi necessitas ita requiret (!) etc.

Wollen wir immerhin dieſe milde Beurtheilung etwaiger harter Ausdrücke, um die Pirkheimer ſo gutmüthig bittet, eintreten laſſen; wollen wir aber vor allem freudig eingeſtehen, daß er zu ſolcher Nachſicht wenig Veranlaſſung gegeben hat!

Petrus Lombardus (ſo beginnt er die Abhandlung ſelbſt) habe in vielen Dingen die Wahrheit geredet. Wie könne überhaupt Gott ſeine Chriſtenheit Jahrhunderte hindurch in Irrthümer gerathen laſſen? (Und wie konnte ein Freund der Reformation ein ſolches Argument gebrauchen!) Allezeit (dies läßt ſich ſchon eher hören) ſey ein guter Same zurückgeblieben. Wenn du, fährt er fort, dich von der Zahl derer trennen würdeſt, qui Dei virtutem juxta modum naturalem metiri conantur, — — neutiquam tam sollicite et accurate argumentando responderes, circa omnia momenta luctareris, et multa data opera subticeres ne dicam obscurares, ac cuncta arbitrio tuo interpretari pergeres, sicque causam tuam omnibus redderes suspectam, ut interim reliquum tuum nimis splendidum et affectatum obmittam apparatum, verissimum animi tui indicem et proculdubio a degravata et anxia conscientia proficiscentem. Dieſer Tadel wäre gegen Zwingli ungerecht geweſen; gegen Oecolampad war er nicht ſo ganz unverdient; denn anſtatt klar mit der Sache herauszurücken, war dieſer, offenbar aus Zaghaftigkeit, von allerlei halbbeweiſenden äußerlichen Argumentationen ausgegangen, und hatte durch ſein Warnen vor falſchen Wundern ſeinen Gegnern allerdings Veranlaſſung zu dem Argwohn gegeben, daß das Wunderbare in der Trans- und Conſubſtantiationslehre es ſey, das ihn abſchrecke. Ganz unverdient war alſo jener Tadel keineswegs; dennoch ſetzt Pirkheimer ſogleich mil-

dernd hinzu: Non dico te id fraudulenter aut dolose agere, nam longe melius de te sentio; sed vereor ne nimium tibi indulgendo et quorundam errorem sequendo decipiaris. Nach einer Bemerkung, daß die Argumente Oecolampad's ſammt und ſonders ſchwach ſeyen (wir haben dieſelbe Bemerkung gemacht) fährt er demüthig fort: sed erunt fortassis haec parvi apud te momenti, aut potius contemnentur; verum et nos manum ferulae subduximus, scimusque Deum per asinae etiam os veritatem locutum esse. Das Recht, die Lehre von den Sacramenten von Grund aus neu zu unterſuchen, geſteht er ſeinem Freunde zu; nur möge er ſich in Acht nehmen, nicht vorzubringen quicquid in buccam venit.

Freilich ſind nun des guten Pirkheimer's Gegenbeweiſe noch weit ſchwächer, als die Argumentationen, die er damit umzuſtoßen gedenkt. Wenn Oecolampad zwiſchen Geheimniſſen und Sacramenten unterſchieden hatte, ſo fragt ihn jener: quis tibi, amice, concessit aut eam tribuit potestatem, ut sacramenta tuo arbitrio citra ullam scripturae autoritatem disjungeres et segregares? Da ſtand nun Behauptung gegen Behauptung. — Von der manducatio spiritualis (der centralen Vereinigung mit Chriſto) welche Oecolampad auch im Abendmahl ſtatuirte, unterſchied Pirkheimer eine manducatio sacramentalis, das erſtemal, daß dieſe (nachher ſo oft vorgebrachte) Diſtinktion in dieſer Form auftritt. Der Glaube ohne Sacrament, fuhr er fort, ſey unnütz, weil — ein Glaube, der nicht an das Sacrament mitglaube, gar keiner ſey! Welch ein Schluß! Wann hatte Oecolampad einen Glauben ſtatuirt, der nicht mit an das Sacrament glauben müſſe? Die Frage war ja nur eben, was der Glaube in Betreff der Sacramente glauben müſſe. Pirkheimer faßt hier den Glauben im lutheriſch-ſcholaſtiſchen Sinn als dogmatiſche Glaubensüberzeugung, und beweiſt überflüſſigerweiſe, daß zu deren Objekten auch die Sacramente gehörten. Oecolampad dagegen hatte unter Glauben das objektive Glaubensleben ſammt der centralen Einheit mit Chriſto verſtanden, und in dieſem Sinne behauptet, daß es ſich im heil. Abend-

mahl nicht um eine andere Art der Vereinigung mit Chriſto handle, als um jene centrale, die ſchon mit dem Glaubensleben gegeben iſt.

Oecolampad hatte ſich darauf berufen, daß Jeſus Joh. 6 die *manducatio oralis* verwerfe. Darauf giebt Pirkheimer die nicht eben würdige Erwiederung: Confide, vir bone aut si mavis optime, non enim tibi timendum erit, ne quis Christo sub panis forma auriculam demordeat. Chriſtus, will er ohne Zweifel damit ſagen, beſtreite nur den grobfleiſchlichen ſchlächtermäßigen, nicht den mündlichen aber unſichtbaren Genuß ſeines Fleiſches. — (Ob aber die Capernaiten an erſteren überhaupt gedacht haben?) — Oecolampad, fährt er noch unwürdiger fort, werde ſchwerlich jemanden finden, der im h. Abendmahl die Reize einer guten Küche ſuche. Wer darum aus dem Grunde, um Chriſtum nicht zu zerfleiſchen, vor dem Abendmahl zurückwiche, der müſſe thyeſteiſche Vorausſetzungen mitbringen.

Gegen die tropiſche Erklärung wendet er ein, daß Chriſtus die Bilder, folglich auch die Tropen, abgeſchafft habe!! Und dann giebt er dem Gegner Verdrehung der Worte Schuld.

In allem Ernſt behauptet er, Chriſtus habe bei der Einſetzung des Sacramentes ſich ſelbſt in der Hand gehalten, und beruft ſich dafür auf einen Vers des Gregor von Nazianz in lateiniſcher Verſion: discipulos docuit proprium se tradere corpus (woraus freilich alles andre, nur jenes nicht, gefolgert werden konnte). Es ſey bloßer Eigenſinn der Vernunft, hieran nicht zu glauben. Dürfe man doch ſelbſt von dem posse eines ſolchen Wunders auf das esse ſchließen [31]).

Joh. 6, 51 erklärt er „das Brod, das ich geben werde" vom Brod des Abendmahls; Jeſus ſage alſo hier: das Brod des Abendmahls ſey ſein Leib.

---

31) Nec ille absurde argumentatus est, sit vel Ambrosius aut alius quispiam, dum a possibili ad inesse ratiocinatur.

Hatte ſich Oecolampad darauf berufen, daß die Einſetzungsworte, ſubſtantiell erklärt, von den Jüngern nicht würden verſtanden worden ſeyn, ſo poſtulirt Pirkheimer zur Erklärung des einen Wunders ein zweites, und verſichert, daß eine außerordentliche Erleuchtung des heil. Geiſtes für jenen Augenblick angenommen werden müſſe. Hatte Oecolampad gefragt, warum die Jünger beim Empfang des Sacramentes nicht gekniet hätten, ſo weicht Pirkheimer hier ziemlich ungeſchickt einer jeden Antwort aus [32]), verſichert aber hernach, die erſten Chriſten müßten die Hoſtie doch wohl adorirt haben; denn wie anders laſſe ſich ſonſt erklären, warum die Märtyrer den Götzen die Kniebeugung verweigerten, als weil ſie dieſe für unvereinbar hielten mit der Kniebeugung vor — der Hoſtie (!!). Hatte Oecolampad gezeigt, daß Jeſus, wenn er eine praesentia localis lehren wollen, ſich deutlicher hätte ausdrücken müſſen, ſo thut ſein Gegner die wirklich alberne Frage: **numquid parum sobrius in coena Christus verba confusanea protulit?** Grade daß dies nicht denkbar, hatte ja Oecolampad vorausgeſetzt, und gerade auf dieſe Vorausſetzung ſein Argument baſirt [33])! Aber ſein Gegner nimmt nun tro-

---

32) Quis me coacturus est, ut ita tibi aut tuo respondeam arbitrio? Audisti jam responsionem meam, ac ideo ad tuas fictiones ultra respondere operae precium non est. Es iſt das eine der wenigen Stellen, wo er förmlich unhöflich wird.

33) Eine ähnliche, nur noch ärgere Stelle folgt ſpäter. Dicis Christum potuisse pluribus verbis dicere (nicht potuisse, ſondern revera dicturum fuisse!) et profecto si tu illi coenae interfuisses, forsitan Christum instruere potuisses, quo sermonis genere illi fuisset utendum, praecipue si eum post coenam ob temulentiam balbutire vidisses. Auch hier dieſe ſittlich rohe, und durch den Zuſammenhang nicht im mindeſten geforderte Unterſchiebung ſcheuslicher Conſequenzen, gerade wie in Luther's Schrift gegen Carlſtadt! — Albern genug ſetzt Pirkheimer voraus, nicht allein, ſeine Erklärung der Einſetzungsworte ſey die richtige, ſondern auch, Oecolampad erkenne ſie für die richtige an, und tadle dann dennoch Jeſum wegen

pice loqui gleich obscure loqui, und fragt, ob man von dem h. Geiſt ſagen dürfe, er rede obscure?

Dazwiſchen macht er ihm Vorwürfe, daß er auf ſeiner Meinung ſo feſt beſtehe, und alle andern Anſichten „verdamme" (wo hatte dies Oecolampad gethan?). Zugleich aber verſichert er, daß er von ſeiner Meinung nie abgehn werde, und ſchließt daran eine Strafpredigt gegen den Vorwitz der Vernunft.

Nun folgt eine der härteſten Stellen. **Haereticum te appellare necesse non est, quum loquela tua te manifestum reddat. — Ego si aliter te judicare cupiam, quam judicari velim, male propitium deum habeam, quamvis non is sum, qui judicem; est qui judicat, deus.** Doch ſelbſt hier iſt noch nichts von „galligter Säure", noch nichts von der „Säure beleidigter Freundſchaft, die in Haß überzugehen anfing", wahrzunehmen, ſondern nur jene dogmatiſche Vornirtheit, die ſich zu einer freien Prüfung des

---

unklaren Ausdrucks. Aber Oecolampad hatte ja gerade den umgekehrten Schluß gezogen.

Oecolampad.	Pirkheimer.
1. Vorausſetzung: Chriſtus kann in keinem Fall undeutlich geſprochen haben.	1. Ich ſage: Chriſtus hat jedenfalls eine locale Gegenwart lehren wollen.
2. Hätte er nun eine locale Gegenwart lehren wollen, und dies ſo ausgedrückt: „Dies iſt u. ſ. w." ſo hätte er unklar geredet.	2. Du ſagſt, wenn Jeſus die Lehre von der localen Gegenwart ſo ausgedrückt hätte, hätte er unklar geredet.
3. Folglich hat er nicht eine locale Gegenwart lehren wollen.	3. Du ſagſt alſo: Jeſus hat unklar geredet.

Pirkheimer reißt alſo den Unterſatz Oecolampad's aus deſſen Syllogismus heraus, giebt ihm den Satz, der eben erſt bewieſen werden ſollte, und den nur er, aber nicht Oecolampad, anerkannte, zum Oberſatz, und folgert nun durch einen plumben Trugſchluß, eine Conſequenz, die das gerade Gegentheil von Oecolampad's wirklichem Oberſatz war. Welch ein Verfahren!

Dogma's aus der Schrift nicht entſchließen konnte. Non exigimus, ut Scytha sis barbarior, sensu puer, aut stipes etiam, sed ut barbariem deponas, puerilem mentem abjicias, et quum tibi deus rationalem dederit animam, non sis caudice stolidior.

Nun will er beweiſen, daß die tropiſche Erklärung unmöglich ſey. Drei Arten von Tropen gebe es (??) Aenigmen, Allegorieen und Metaphern. Die Allegorie paſſe nicht, denn dieſe hätten die Apoſtel auslegen müſſen, wenn ſie nicht Betrüger ſein wollten. Das Räthſel paſſe auch nicht, aus den und den andern Gründen. Und die Metapher —? Dieſe, ſagt er, wäre ein tropus durus, coactus, improprius, absurdus, ineptus et omni gratia et venustate carens, quae omnia aliena sunt ab aeterna sapientia, ac vix infantulis balbutientibus permittenda. Nun war freilich Oecolampad widerlegt!

Doch es kömmt noch beſſeres nach. In wunderſamer Sympathie mit Brenz greift auch Pirkheimer zu jener ſchlechten Conſequenzmacherei, daß, wenn man das est tropiſch erkläre, man auch, was von Chriſti Geburt und Gottheit erzählt werde, tropiſch erklären könne. Profecto nullum aliud est verbum, ex quo pestilentiores haereses sunt exortae, quam ex verbo sum. Der Arianismus, Apollinarismus, Muhammedanismus, Ebionitismus u. a. m. kämen (ſo verſichert er) alle aus dieſer Quelle. — Das arme Verbum sum!

Noch einmal wirft er ihm vor, er wolle nur die Allmacht Gottes beſchränken und manum aeternae potentiae claudere. Vere igitur nemo phreneticus talia somniaret, aut ita deliraret, ut tuis verbis utar, quemadmodum tu ubique desipis, quum per mundi philosophiam coelestem potentiam in ordinem redigere quaeris. Apage cum praedicamentis et nugis imo blasphemiis tuis, vix etiam sophistis permittendis. Wenn er hier heftig wird, ſo entſchuldigt ihn doch das Verfahren ſeines Gegners, welcher ja gegen die Lehre von der räumlichen Gegenwart den Mund auch etwas voll genommen, und dieſelbe als eine vom Satan herbeigeführte Täuſchung u. dgl. bezeichnet hatte.

Faſt komiſch iſt es nun aber, wenn derſelbe Pirkheimer, der ſich ſo eben noch mit ſolcher Energie gegen jede tropiſche Erklärung geſträubt hatte, nun mit der größten Naivität die Worte ſelbſt tropiſch erklärte. Proinde nolumus, ut nobis aliud relinquatur, quam ut corpus περιεκτικῶς exponamus, nempe: hoc est corpus meum, i. e. in hoc est vel continetur corpus Christi. Iſt die Synekdoche weniger ein Tropus, als die Metapher?

Höchſt intereſſant und wichtig iſt nun aber, daß, wenn bei Brenz ſchon eine gewiſſe Art von dynamiſcher Ubiquität, freilich ſehr ſpiritualiſtiſch, behauptet wurde, nun Pirkheimer zum erſtenmal ſich auf die eigentliche Ubiquitätslehre berief. Die praesentia localis ſey nicht unmöglich, quum et sophistae quidam et illorum antesignanus Scotus, affirment, corpus clarificatum in multis locis uno et eodem esse posse momento. Wo dergleichen bei den Scholaſtikern vorkam, war es bloße Conſequenz, aus der Lehre von der Wandlung gezogen, und nur daß der vom Prieſter geſchaffne Leib Chriſti an mehreren Orten zugleich ſey, folglich ſein könne, wurde behauptet. (Vgl. Theil I, §. 26, Anm. 1, pag. 452 und ferner pag. 493). Seit Pirkheimer fing man dagegen lutheriſcherſeits an, dem verklärten Leibe Chriſti als ſolchem ein Allenthalbenſeyn, das alſo den einzelnen Conſecrationsakten ſchon voranginge, zuzuſchreiben, und ſomit die Ubiquität der Lehre von der Perſon Chriſti zuzuweiſen.

Hören wir nun noch die bezeichnendſten Stellen am Schluſſe dieſer Schrift. Sichtlich kömmt Pirkheimer von der Wärme in den Eifer, vom Eifer auch wohl in die Hitze. Er ſieht, gewiß um zu warnen, nicht um zu kränken, den Abweg zu gefährlichen Ketzereien in Oecolampad's Lehre angebahnt. Tu malo impio et vertiginis impelleris spiritu, non secus ac enthei et Mimalonides in Bromii festo. Ja er wirft ihm vor, er geſelle ſich zu jenen Kapernaiten, die von Jeſu Seite weggingen, und das wirft er dem Manne vor, der höchſtens durch zu große Scheu vor dem Kapernaitismus irrte! Nunc vacillando, nunc subterfugiendo, nunc te Protei instar in omnes formas vertendo, palam metum tuum et du-

biam mentem ostentas. (Conterfeit aber hier der Tadler nicht ſich ſelbſt?) Daß Oecolampad ſeine Meinung ſelber im voraus für die richtige erkläre (hatte Pirkheimer nicht ebendasſelbe in noch viel ſchrofferer Weiſe gethan? ja that er es nicht eben jetzt?) das ſey gar zu arg; adeo tibi impietas sub veritatis spe arridet, et te naso suspendit adunco. — Parcat tibi Deus, ruft er im Ton eines Gewiſſensrathes, qui non solum in tuo detestando persistis errore, sed alios tam impense conaris involvere. Et nisi tuo involvas delirio, exsecrari et abominari non desinis (!) Timendum profecto, ne beati Pauli illud in te verificetur, dum ait: Nam fieri non potest, ut qui semel fuerint etc. Auch marcionitiſche Häreſie giebt er ihm Schuld, weil er (durch Leugnung der Ubiquität!) Chriſto ein corpus phantasticum zuſchreibe. Kurz, man darf einen großen Theil der gegen Oecolampad hier ausgeſprochenen Vorwürfe nur Kehrt-euch machen laſſen und gegen ihren Urheber richten, ſo paſſen ſie wie gegoſſen. So ruft er aus: Quam miser esset Christus, si ratiunculis tuis sophisticis subjacere cogeretur; ſogleich aber ergebt er ſich ſelber in ſophiſtiſchen Diſtinktionen und Argumentationen; er behauptet, corpus Christi sub vino realiter contineri, und im gleichen Odem behauptet er eine manducatio spiritualis gelehrt zu haben [34]); kaum hat er dies geſagt, ſo zieht er wieder ſelber gegen die manducatio spiritualis zu Felde; porro, ſagt er, si manducatio haec, ut tu contendis, solummodo spiritualis et recordatio tantum est, iterum interrogo, quid faciat hic panis et vinum. Freilich mochte er bei ſeinem spiritualiter an etwas anderes denken, als Oecolampad bei dem ſeinigen; jener hatte das im Sinn, was Luther hernach „auf himmliſche Weiſe genießen" nannte, dieſer die centrale Vereinigung mit Chriſto, ſoweit er zur Idee der-

34) Nos, tametsi firmiter credamus, corpus Christi sub pane et sanguinem ejus sub vino realiter contineri, non tamen aliter quam spiritualiter manducare et bibere.

ſelben durchgedrungen war. Daß Pirkheimer für beides den gleichen Ausdruck brauchte, gab ihm mindeſtens den Schein der Sophiſtik. Mehr als der Schein derſelben war es aber, wenn er weiter behauptete, daß Chriſti Leib und Blut durch mündlichen Genuß zwar mit unſerm Fleiſche vereinigt würde, aber doch nicht carnaliter. Doch genug davon. Tu vero, ſchließt er endlich, amice Oecolampadi, haec mea scripta non aegre feres, si considerare volueris, quibus conviciis cunctos opinioni tuae adversantes proscideris (welch empfindliches Ohr gehörte dazu, in Oecolampad's ruhigen Widerlegungen convicia zu finden! und wie weit weniger zärtlich gehalten iſt der Maaßſtab, mit dem Pirkheimer ſeine eignen gegen jenen gebrauchten Wörter mißt!) Qui enim loquitur, quae vult, audire etiam quandoque cogitur, quae non vult. — Certe me nominis tui odium ad scribendum haud impulit, quum nunquam me laeseris, sed pari me semper prosecutus sis amore. Ob quem te rogo, ut si posthac quid addere velis, modestius id quam antea agas, ne quibusdam materiem in te saeviendi praebuisse videaris. (Steckten etwa ſolche saevituri hinter Pirkheimer, ihn wider Willen reizend?) Quam vero nec gloriolae nec famae studuerim, demissum hoc dicendi genus plane ostendit, quo forsitan non minus sophistas aliquando, quam te ipsum offensisse videbor. Sed Deus (de cujus gloria agitur) novit, quam syncere et recto corde haec a me sint scripta, cui sit laus et honor in saecula, Amen.

Von jener „Säure beleidigter Freundſchaft, die in Haß überzu„gehen anfing", wovon Planck zu reden weiß, finden wir alſo keine Spur, ſondern ſtatt ihrer nur (neben der großen humaniſtiſchen Bildung des edlen Nürnbergers) eine gutmüthige dogmatiſche Beſchränktheit, die in der beſten Meinung Richter und Partei ſeyn will, das, worüber geſtritten wird, zugleich ſchon als über allen Streit erhaben vorausſetzt, eben deshalb ſich in beſtändigen Sophismen bewegt, und, hie und da nicht ohne jene Ungeduld, welche allenthalben die Schweſter der Unbeholfenheit iſt, doch meiſtens in cor-

dialem Tone vor der Gefahr der Ketzerei zu warnen und die arme irrende Seele zu retten ſucht. Dem Gewarnten kann ſolche unberufene Liebesvorſicht unbequem und ärgerlich werden; doch wird beſchränkte Gutmüthigkeit ſich von hochmüthiger Affektation immerhin leicht unterſcheiden laſſen.

Wenn Planck aber überdies nach der Veranlaſſung Pirkheimer's zu einer ſolchen Schrift fragt, ſo liegt die Antwort in dem eben geſagten. Pirkheimer, der es gut mit Oecolampad meint, wähnt ihn in ſeelengefährlichen Irrthum gerathen; zu dem ſieht er Leute um ſich her, die Miene machen, in tobende Polemik gegen ſeinen Freund auszubrechen, und nur auf die materiem saeviendi warten; durch einen frühern Brief Oecolampad's nur halb beruhigt, durch ſeine neuſte Schrift auf's neue ganz beunruhigt, ergreift er nun die Feder, und macht einen ernſtlichen Bekehrungsverſuch. —

Mißglückte dieſer, ſo lag dann allerdings die Gefahr nahe, daß die Freundſchaft allmählich in Feindſchaft übergehen möchte. Giebt es doch kein gefährlicheres Gift der Freundſchaft, als das Mißtrauen, und welches Mißtrauen wäre peinlicher als das, ſich als Irrlehrer beargwöhnt und als Ketzer verachtet zu wiſſen? —

In der That war nun Oecolampadius einigermaſſen beleidigt, und verhehlte dies in ſeiner Entgegnung [35]) nicht, ſondern ſprach es in ruhigem Tone ganz offen aus. Legi, Billibalde, beginnt er, responsionem tuam de vera carne Christi veroque ejus sanguine, dignam plane tua claritudine, si quis vehementiam rhetorices et venustatem sonorulae dictionis quaerat, indignam vero, si vel pristinae ac suavis amicitiae nostrae naufragium vel turbulentum senatoriae gravitatis tuae impetum aequa trutina libret, ut alia interim in limine sermonis praeteream. Quanto autem diligentius legi, tanto ma-

---

35) Joannis Oecolampadii ad Billibaldum Pyrkeimerum de re Eucharistiae responsio. Tiguri, in aedibus Christophori Froschouer, Anno M. D. XXVI. (Zürch. Kant. bibl. III, N. 126.)

gis indolui, idque non tam meo quam tuo, tametsi nonnihil et meo nomine. Meo quidem, quod incertus sim, num respondendo innocentiam meam cum tuis, tum aliorum morsibus infestatam, tueri, an totam causam meam, imo suam, Christo judici in patientia et silentio committere debeam. — — Tuo vero nomine, quod existimationem tuam, quam salvam vellem maxime, periclitaturam verear, cui tamen, etiam me tacente, ipse tuus libellus non parum praejudicat. Invident etiamnum tibi sinceriores amici, quod in opinione illa crassa defensanda contra amicum immeritum tam hostiliter tamque atrociter auream eloquentiae tuae armaturam deterere volueris. — A me sane non est expectanda acerba pugna, satis mihi fuerit vitare ictus tuos, et vere abstergere, quod falso impingitur; tu interim, mea pace, si fieri potest, piissimus fueris et maxime candidus. In dieſem Tone widerlegt er nun Pirkheimer's Buch, das er eine ϛηλιτευτική nennt, würdig zwar aber freilich ſo, daß eine Verſtändigung nicht weiter zu hoffen war. Wenn Oecolampad's Anſicht in Pirkheimer's Augen für gottlos galt, ſo galt des letzteren Theorie bei jenem für thöricht; davon ging keiner ab. Oecolampad warf dem früheren Freunde vor, er habe geſtrebt: non vulgariter me infamare, sed semel totum exstinguere. Da las er wahrlich zuviel in des Gegner's Buch hinein. Er begann eine lange Unterſuchung, wer zuerſt die Gegenlehre geſchmäht habe. Wir gehen natürlich auf das Einzelne dieſes häckligen Streites nicht ein. Am Schluſſe ſagt er: Igitur, vir amice, quum ab initio libri usque ad finem ne in uno quidem versu vel dolosum vel impium vel depravatorem aut Christi aut ministrorum ejus verborum deprehenderis, tu vero cum tuis in plerisque decipiaris, neutiquam opus erat tanta severitate inhumanitateque mecum agere, quasi essem omnium impiorum impiissimus, praesertim quum testeris, te nunquam a me laesum, sed pari amore observatum semper. — Qui tuum librum cum judicio legunt, probe animadvertunt, quod mea frustra et multis conviciis improbas, tua vero non probes sed tumidis verbis adornare studeas.

Welchen Eindruck mußte nun dieſe Schrift auf Pirkheimer machen? — Daß er ſofort ſeine Anſicht aufgeben würde, wird Oecolampad ſelbſt nicht gehofft haben. Daß er ſein Unrecht, ſich als Richter über ihn geſtellt zu haben, wenigſtens einigermaſſen einſehen, die Ruhe ſeiner Entgegnung ehren, der alten Freundſchaft ihr Recht erhalten würde, dies ließ ſich dagegen von einem Manne wie Pirkheimer, ſelbſt wenn ihm die Erwiederung — eben um ſo manches Wahren willen — ungelegen ſeyn mußte, erwarten. Er war kein hergelaufener Parteifechter, mit dem ſogleich die Leidenſchaft durchgeht; er war ein vir gravis, ein ritterlicher Mann. Es kam aber alles darauf an, ob es ihm klar wurde, daß Oecolampad's Abweichung im Dogma als ſolche eine berechtigte ſey, die nicht ohne weitres mit der Heugabel hinausgewieſen werden dürfe. Erhob er ſich zu gelaſſener Prüfung, ſo konnte, ſelbſt bei fortdauernder großer Differenz der Anſichten, die Hochachtung vor dem Freunde gewahrt bleiben. Fuhr er dagegen fort, in Oecolampad's ganzem Auftreten nur ein willkührliches, aberwitziges Neuernwollen zu erblicken, ſo mußte es unvermeidlich zum Bruche kommen.

Da ſehen wir nun eine fatale Mittelsperſon hinter den Couliſſen ſpielen, welche, ohne Oecolampad in Pirkheimer's Augen poſitiv herabzuſetzen, doch durch Zweizüngigkeit und Unlauterkeit den letzteren in ſeiner Anſchauungsweiſe beſtärkte. Dieſe Mittelsperſon iſt Erasmus.

Wir wiſſen, in welch eigenthümlichem Verhältniß dieſer zu den ſchweizeriſchen Reformatoren ſtand. Daß er von Haus aus mit ihnen gegen die Curie ſympathiſirte, verſtand ſich von ſelbſt. Als er aber 1521 von Löwen nach Baſel zurückkam, hatte ſich ſeine Stimmung merkwürdig geändert. Zwei Dinge mochten dazu beitragen. Einmal war Erasmus früherhin in der Schweiz als der Mittelpunkt aller geiſtigen Bildung und freieren Regung dageſtanden, und als geprieſener Vorkämpfer des Humanismus bewundert; wie er wiederkam, hatte der Kampf ſich verwandelt; ein religiös kirchlicher Streit war an die Stelle der alten harmloſen Diatribe getreten, und als gefeierter Mittelpunkt ſtand Zwingli da, den Erasmus aus dieſer

Situation weder verdrängen konnte noch wollte. Daß aber nun ein anderer der erſte geworden, that ſeiner Eitelkeit doch wehe. Von der Maſſe des Volks vergeſſen, nur von den alten Freunden und Schülern noch treu cultivirt, ließ er ſich gegen die letzteren zuweilen nicht ohne Empfindlichkeit merken, daß er ja alles, was jetzt von den Reformatoren gelehrt werde, längſt zuvor ſelber gelehrt habe. Als Zwingli's commentarius de ver. et fals. rel. erſchienen war, rief er ſardoniſch lächelnd: O bone Zwingli, quid scribis, quod ipse prius non scripserim [36])! - Zu dieſer kleinen Eiferſucht kam dann aber noch die fatale Stellung, in die er ſich durch Luther's heftigeres Auftreten verſetzt fand. Seine Maxime: ego mundi civis esse cupio, concivis omnium [37]), wurde ihm in der Anwendung ſehr ſchwer, wenn er, ohne mit ſeinen römiſchen Freunden zu brechen, doch die Reformation offen anerkennen ſollte. Sogleich nach ſeiner Rückkunft nach Baſel war deshalb ſein Benehmen gegen die ſchweizeriſchen Reformatoren und ihre Freunde kühl, ſteif, gezwungen [38]). Daß er mit Luther noch völlig brechen werde, ſtellte er in Ausſicht [39]), und inzwiſchen ermahnte er mit großväteriſcher Altklugheit die Schweizer, ja nicht zu weit zu gehen im Streit mit der Curie [40]). Der Bruch mit Luther erfolgte nun wirklich, und als

---

36) Zw. ad Vadianum 28. Mai 1525. — Vgl. Erasm. an Zw. 31. Aug. 1523. Videor mihi fere omnia docuisse, quae docet Lutherus, nisi quod non tam atrociter.

37) Erasm. an Zw. 3. Sept. 1522.

38) Glarean an Zw. 29. Juli 1522. Parum cum illo (Erasmo) mihi negotii est. Senium in culpa est et morositas qua me parum humaniter excepit. Longae sunt ambages, verborum plaustrum.

39) Glarean an Zw. 4. März 1522. Vehementer timeo inter Lutherum et Erasmum duellum.

40) Vgl. ſeine Briefe an Zw. vom Jahr 1522. Z. B. vom 3. Sept. Certum habeo, Caesarem amico esse in me animo. Ordo Cardinalicius totus mihi favet. Nec est ullum periculum, nisi a furiosis quibusdam Jacobitis. — Habemus Pontificem theologum. — Tu

die Schweizer ſich offen und unumwunden für Luther ausſprachen [41], ſo mußte dies die Gunſt des Erasmus ihnen völlig entfremden.

Mit Oecolampad blieb er ſolange noch in äußerlich gutem Vernehmen, als es in Baſel zu keiner förmlichen Kirchentrennung kam. Aber wie er ihm innerlich abhold war, zeigte ſich deutlich im Briefwechſel mit Pirkheimer. Pirkheimer ſympathiſirte mit ihm, wenn auch durchaus nicht in der Charakterſchwäche, doch in der Maxime, ſich möglichſt conſervativ und ſchonend gegen das Alte zu verhalten. Natürlich kam in der gegenſeitigen Correſpondenz [42] auch der Abendmahlsſtreit zur Sprache. Den 30. Juli 1526 ſchreibt Erasmus: **Oecolampadio curavi protinus reddendas literas tuas. Quid ille moliatur nescio.** Pirkheimer hätte hienach noch nach dem Erſcheinen der Gegenſchrift Oecolampad's mit dieſem Briefe gewechſelt. **In quibusdam de eucharistia,** fährt Erasmus fort, **ego velut parum eruditus subdubitarem, nisi me confirmaret autoritas ecclesiae. Ecclesiam vero voco consensum populi christiani per universum orbem.** Dieſe Bemerkung hätte eine für Oecolampad günſtige ſcheinen können; denn auch Erasmus war nach dieſer Andeutung nicht ſo, wie Pirkheimer, innerlich von der localen Gegenwart überzeugt. Aber wurde nicht der ganze Effekt ſogleich in den entgegengeſetzten verwandelt durch die Art, wie Erasmus hier (was er leider überhaupt that) ſeine Ueberzeugung der kirchlichen Autorität, d. h. jenem **consensus**, auf den Pirkheimer provocirt

---

pugna non modo fortiter sed etiam prudenter. Und nach dem Erſcheinen des Archeteles, den 8. Sept. **Obsecro te per Evangelii gloriam .... ut si quid edes posthac, rem seriam agas serio** (hatte Zwingli etwa geſcherzt?!) **et memineris evangelicae tum modestiae, tum prudentiae. Etc. etc.**

41) Vgl. z. B. Zw. an Vadian, 28. Mai 1525.

42) Enthalten in Bilibaldi Pirkheimerii opera, digesta a Melchiore Goldasto Haiminsfeldio, Francof. excudente Joh. Bringerio, 1610. (Folio.)

hatte, zum Opfer brachte. Je frömmer er nun in des letzteren Augen daſtand, um ſo gottloſer erſchien dadurch die Ueberzeugungstreue Oecolampad's. So beſtärkte alſo derſelbe Erasmus, der innerlich zu Oecolampad's Auffaſſung neigte, nur deſſen Gegner in ſeinem verwerfenden Urtheil über den redlichen Mann [43]).

Zweideutig iſt auch folgende Aeußerung in einem Brief ohne Datum [44]). **Orsus eram de eucharistia scribere adversus Oecolampadium sententiam ante annum, et initium adhuc apud me est. Verum considerabam, me nihil aliud profecturum, nisi ut hic excitarem tumultum. Tum enim regnabat Oecolampadius et adhuc plebem habet addictam. Clareanus totus tuus est.** Auch dieſe Aeußerung kann als warnende, zum Frieden mahnende Inſinuation betrachtet werden; aber mußte nicht auch ſie dennoch Pirkheimer'n in ſeiner Anſicht beſtärken? Erasmus gab ja doch (trotz ſeiner subdubitatio) vor, er habe gegen Oecolampad ſchreiben wollen! Und wie verächtlich iſt die Aeußerung: tum enim **r e g n a b a t Oecolampadius!**

---

43) Dieſelbe Zweigängigkeit bewies er nach andern Seiten hin. In einem Brief an die Sorbonne ſtellte er die Lutheraner als haereticos, und die Schweizer als his pernitiosores hin, weil ſie eucharistiam negant. Vgl. Capito an Zw. 1. Jan. 1527. Treffend ſagt Capito: Nam prudentissimus vir cuique, quod gratum putat fore, scribit.

44) Opp. Pirkh. pag. 286. Epist. no. LIII. Die Briefe ſcheinen unrichtig geordnet zu ſeyn. Ich möchte sogar in Zweifel ziehen, ob die mitgetheilten Daten unter etlichen Briefen richtig ſind. Sollte der ſo eben zitirte Brief vom 30. Juli 1526 nicht etwa in's Jahr 1525 gehören, und der darin erwähnte Brief Pirkheimer's jener von Pirkheimer ſelbſt in der Vorrede zur erſten Streitſchrift erwähnte Privatbrief ſeyn? Sollte Pirkheimer wirklich noch 1526 Privatbriefe mit Oecolampad gewechſelt haben? — In einem, nachher anzuführenden Brief des Erasmus an Pirkheimer, der „am Tag nach Lucä 1527" geſchrieben ſeyn ſoll, wird ebenfalls der Streit mit Oecolampad als noch im Laufe begriffen erwähnt. Sollte dieſer Brief nicht in's Jahr 1526 gehören?

Dies aber mußte überhaupt am ſchlimmſten auf Pirkheimer wirken, daß Erasmus ſtets die ganze Perſönlichkeit des Basler Reformators in zweideutigem, verächtlichem Licht erſcheinen ließ. Wie hämiſch ſchreibt er doch am Tag nach Lucä 1527! (1526?) Oecolampad hatte ſich auf Erasmus ſelbſt berufen. A tuo, (ſchreibt der letztere) mi Bilibalde, calamo nunquam metui, jam pridem expertus et prudentem tuam civilitatem et animum in amicitia tuenda constantissimum. Verum illud me male habebat, Oecolampadium meum nomen praeter causam suis libris admiscere, cum ex me sciat, mihi ingratum esse ab eo nominari, ingratius vituperari, ingratissimum laudari. Nec tamen ille finem ullum facit. Aus Pirkhaimer's (zweiter) Schrift gegen Oecolampad (der völlig haltloſen Schmähſchrift de convitiis monachi etc.) summam (cepi) voluptatem, non tantum ob id, quod lepidissimis scateat jocis, sed quod te quoque hilariter vivere declaret, ... nec unquam eucharistiae veritate vacillavi.

Wurde Oecolampad auf ſolche Weiſe in Pirkheimer's Augen methodiſch heruntergeſetzt, und ſchleichendes Gift dieſem gegen jenen beigebracht, ſo darf uns dann nicht wundern, daß er, ohnehin ſchon pikirt und verletzt, nun vollends die Brücke der Freundſchaft, die ihn mit Oecolampad verbunden, hinter ſich abwarf, und in der ſo eben erwähnten zweiten Gegenſchrift 45) ihn mit offener Schmähung und bittrem Hohn übergoß. —

45) Bil. Pirkhaimeri de convitiis monachi illius, qui graeco-latine Oecolampadius, germanice vero Ausschein nuncupatur, ad Eleutherium suum epistola. Norimb. 1527. — Oecolampad äußert ſich darüber (an Zw. 11. Febr. 1527) ſo: Quum nudius tertius Murneri Calendarium (Kirchen-Dieb- und Ketzerkalender) legissem, partim ridendo hominis stultissimam impudentiam, partim dolendo tantam ad excitanda multa mala licentiam, censebam, nihil ab illis nostris adversariis vanius et malignius excogitari. At ubi Pirkhaimeri virulentissimum libellum legi, didici, Murnerum in maledicendi arte plane esse puerum, illum vero magistratum longe exercitatis-

Man könnte nun fragen: wozu dies Detail einer ſeitwärts liegenden Controverſe, die für die Entwicklung des Dogma's ſelber ohne alle Wichtigkeit iſt, und in rein perſönlichen Beziehungen aufgeht? — Einerſeits ſind dieſe ſchon an ſich merkwürdig genug, als Ein Beiſpiel unter tauſenden, wie die dogmatiſche Controverſe zur perſönlichen Entfremdung, zur Leidenſchaft, zum Haſſe umſchlug. Sodann aber wird ſich zeigen, wie gerade Pirkheimer es war, deſſen Schriften Luther ſeine erſte Kenntniß der ſchweizeriſchen Abendmahlslehre und der dieſelbe vertretenden Perſönlichkeiten entnahm [46]). Daraus erklärt ſich die Verachtung, womit Luther ſofort gegen die Schweizer auftritt. Er kannte ſie nicht als Reformatoren; er kannte ſie direkt als Revolutionär's, als Schwärmer und Unruheſtifter [47]). Bedauern muß man freilich, daß er die

---

ſimum, atque adeo, ut vix ullius rei majus faſtidium mihi ſit, quam ut reſpondeam ei. — Spero tamen, Deum, vindicem innocentiae meae, mihi adfuturum, ut maledicentia illius nec mihi nec eccleſiae Chriſti obfutura ſit.

46) Daß Luther Pirkheimer's Schriften gegen Oecolampad kannte, ſagt er ſelbſt („daß dieſe Worte noch feſt ſtehen" S. 24 nach Irm.) Daß er die Schriften der Schweizer ſelber anfangs nicht kannte, wird in folgenden §. bewieſen werden.

47) Wie Erasmus auch ſonſt wohl über die Ereigniſſe der ſchw. Reformation gegen Pirkhaimer geurtheilt haben mag, läßt ſich abnehmen aus der Art, wie er die Einführung der Reformation in Baſel beſpricht. (Br. vom 15. Juli 1529). Glücklicherweiſe ſind hier ſogleich die erſten Worte ſchon verrätheriſch. Man merkt — den Grund, und man iſt — orientirt. — Prius quam Lutheraniſmus eo demigrarat, eram et eccleſiaſticis et magiſtratui et populo gratioſus. Mox ubi perſpexerunt, a me nunquam impetratum iri, ut me tumultuoſo negotio comitem praeberem nedum ducem, ſordidi quidam et intemperantiores coeperunt obgannire. Tandem epiſtolis, picturis ac libellis inceſſere. — Nec aliud illi profecerunt, niſi quod, quo vehementius adnitebantur, ut me vel invitum in factionem propellerent, tanto magis abhorreret animus. Tales enim vidi mores, ut etiamſi minus diſplicuiſſent dogmata, non placuiſſet tamen cum

beſſeren Quellen, die in ihren eignen Schriften ihm zu Gebote ſtanden, ſo wenig benützt hat.

---

§. 33.

Luther und Zwingli.

Ein zweiter Akt des Abendmahlsſtreites war nun beendigt, nicht durch einen Ruhepunkt, ſondern durch eine Verwicklung. Der Knoten war geſchürzt. Die höchſte Spannung war vorhanden. Der Streit hatte allgemeines Aufſehen erregt; Schwaben war darein verwickelt, Straßburg und Nördlingen auf's engſte betheiligt; in Nürnberg waren die Eiferer, mit denen Pirkheimer gedroht hatte, nun losgebrochen, von ihm mehr angeführt, als aufgehalten. Hin und her im Lande wurde bereits auf den Kanzeln gegen die „Sacramentirer" gewütet. Daß Luther ſelbſt ſich nun erklären müſſe, war mit einer gewiſſen Nothwendigkeit herbeigeführt. So nahte der Augenblick, wo die beiden erſten Reformatoren eine Lanze brechen ſollten.

Die guten Straßburger waren es abermals, die vollends das Feuer, das ſie löſchen wollten, zum Ausbruch brachten. Wie ſie zwiſchen Carlſtadt und Luther hatten vermitteln wollen, ſo wollten

hujusmodi foedus inire. (Daß eine jede, beſonders eine jede volksthümliche Bewegung, auch ihre Auswüchſe hat, daß jede Partei neben vielen Guten auch einzelne Schlechte zählt, wer leugnet das? — Mußte darum Erasmus von „dergleichen Menſchen" reden, mit denen er um ihrer mores willen nichts zu thun haben wolle? Waren die mores der Curie und der Mönche etwa beſſer?) Ceterum ubi publicitus omnia templa cessissent ei factioni, cui me nunquam volui addicere, et sublatis aris saevitum esset in statuas ac picturas, tum nihilo secius his peractis, identidem novi quippiam exoriretur, resque videretur spectare ad seditionem, statui vertere solum, utcunque cederet profectio.

ſie jeʒt zwiſchen den Schweizern und Luther vermitteln, und einem Schlage vorbeugen, unter dem ſie am meiſten zu leiden hatten. Nach allen Seiten hin ſandten ſie beſänftigende Briefe, und ermahnten um Chriſti willen zur Sanftmuth im Streite. Die Bemühungen dieſer Männer haben etwas innig rührendes; wenn auch die Schwäche ihrer Mittel und das Mißgeſchick ihrer Erfolge ihnen bei den Menſchen oft harten Tadel zugezogen haben, ſo iſt es doch gewiß, daß Einer lebt, der ihren Eifer und ihre Arbeit und ihre Geduld erkannt hat, und ihnen dereinſt, was ſie in ſeinem Namen gethan und gelitten, vergelten wird. An Oecolampad ſchrieben ſie, und beſchwuren ihn zur Sanftmuth, an Zwingli ſchrieb Bucer (im März 1526) die ſchönen Worte: Totus furit Lutherus, tu quaeso totus mansuescas. Aehnliche Briefe ſchickten ſie nach Nürnberg und Nördlingen, und an Luther ſelbſt hatten ſie ſchon im Herbſt 1525 nicht bloß einen Brief, ſondern noch deſſen Ueberbringer, den Profeſſor der hebräiſchen Sprache Georg Chaſelius, als mündlichen Abgeſandten geſchickt; und Luther gebeten, um Einer Irrlehre willen nicht ſofort das Band ſonſtiger Uebereinſtimmung zu löſen. Sie hatten ein inneres Recht der Vermittlung darin, daß ſie ſich der Keime einer wirklich vermittelnden, auf höhere Einheit weiſenden Lehre bewußt waren. Bei ihnen trat die Beziehung auf die reale Lebensgemeinſchaft mit Chriſto nicht ſo, wie bei Zwingli, hinter der Beziehung auf Chriſti Tod zurück; ähnlich wie Brenz, hielten ſie jene als gleichberechtigt neben dieſer feſt, und lehrten eine reale aber centrale Vereinigung mit Chriſto im h. Abendmahl [1]).

---

1) Bucer an Zw. (im März 1526) ſuchte freilich dieſe ſeine Lehre auch bei Luther ſelber wiederzufinden, indem er deſſen Auffaſſung vergeiſtigte Er hielt ſich dabei an den von Luther gebrauchten Ausdruck, daß wir Chriſtum „nicht auf natürliche, ſondern auf ſacramentliche Weiſe" eſſen — ein Ausdruck, worin ſich allerdings eine Ahnung der Wahrheit ausſprach, der aber durch entgegenſtehende Ausdrücke Luther's wieder gänzlich paralyſirt ward. Denn wo man Luther'n die peripheriſche Art der Vereinigung, das Eſſen des local gegenwärtigen Leibes Chriſti mit

Luther ſchickte den Chaſelius zurück mit einem Brief vom 31. Okt. 1525. Dieſer Brief mußte freilich ihre Hoffnungen ſehr niederſchlagen. Da laſen ſie unter andern die harten Worte: „Wenn ſie (die „Schweizer) ihrer Sache ſo gewiß ſind, ſo mögen ſie hervortreten „und uns des Irrthums verdammen; denn entweder ſie oder „wir müſſen irren, und die einen von beiden des Satans „Diener ſeyn; darum hat hier kein Rath oder Mittel ſtatt." Wahr iſt, daß zwei entgegenſtehende Meinungen nicht ohne weiteres beide zugleich richtig ſeyn können; aber kann nicht eine jede von beiden ein einſeitiges Moment der Wahrheit enthalten? und geſetzt, die eine wäre völlig irrthümlich, muß darum, der ſie ausſpricht, ſogleich des Satans Diener ſeyn? Am ſchlimmſten aber iſt die Selbſtgewißheit von der Infallibilität der eigenen Meinung! „Bei uns ſind „Wort und Glauben nicht ohne die Sache, auf die ſie trauen" (bei Zwingli auch nicht; es war nur eben die Frage, welches die Sache, auf die man zu trauen habe, ſey, ob der verklärte, ob der gekreuzigte Leib) „da die Worte ſelbſt dieſen Verſtand in ſich faſſen, daß „der Leib und Blut da zugegen ſey." Aber gerade ob die Worte dieſen Verſtand in ſich faſſen, war ja die Frage. Luther legte den Schweizern ihre Meinung ohne weitres als Unglaube gegen die Schrift aus, da ſie doch nur auf dem Zweifel an der Richtigkeit ſeiner Erklärung der Schrift beruhte. Und wie wir ſahen, auf ei-

---

dem Munde, als capernaiſirend vorwarf, verſicherte er ſtets, er lehre keinen natürlichen, ſondern ſacramentlichen Genuß. Sobald man aber den Begriff „ſacramentlich" näher entwickeln, und auf die Idee der centralen Vereinigung hinlenken wollte, ſprang er wieder zurück auf die locale Gegenwart und mündliche Nießung. — Brenz hielt ſich an die erſtere Seite, wenn er an Zwingli ſchrieb. Contendit (Lutherus) inter panem et corpus Christi esse unitatem non naturalem, non operationis, sed sacramentalem. Ex eo conarer ostendere, inter nos convenire ut res ipsa convenit. Nisi quod ille contendit, praesentem Christum etiam impiis. Piis et nos Christum edi fatemur, sed per fidem.

nem ſehr gerechten, ſehr begründeten Zweifel. Zum guten Schluſſe erzählte er noch den Straßburgern, daß Zwingli den Trugſchluß gemacht habe: weil est für significat ſtehen könne, müſſe es hier dafür ſtehen. Woher hatte er dieſe Mähr? Aus Zwingli's Schriften begreiflicherweiſe nicht. Die Verdrehungen Pirkheimer's und des Syngramma waren es, die er ohne nähere Prüfung für baare Münze annahm.

Dies Präludium ließ nicht viel Gutes erwarten. Im Anfang des Jahres 1526 ſchrieb er dann einen Brief an die Reutlinger, nebſt einer Vorrede zum Syngramma, welches von Agricola in's Deutſche war übertragen worden [2]).

In beiden Schriftchen verſichert er, die Lehre der Gegner (wozu er neben Zwingli und Oecolampad auch den ſo grundverſchiedenen Carlſtadt rechnet) müſſe ſchon deshalb allein des Teufels ſeyn, weil „ein jeglicher unter den dreien ſchwöret theuer, er habe recht, und „verdammet doch einer den andern. (!!) Solche Stücklein „heiße ich nicht einen ſubtilen, ſondern groben greiflichen Teufel." Abermals müſſen wir zur Ehre Luther's annehmen, daß er Zwingli's und Oecolampad's Schriften, welche Carlſtadt's Lehre zwar widerlegen, von jeder Verdammung ſeiner Perſon aber zu himmelweit entfernt ſind, und welche unter einander vollends nicht allein ganz einſtimmig ſind, ſondern die Identität der Erklärungen: hoc significat corpus und hoc est symbolum corporis, auch noch recht gefliſſentlich und ausführlich beweiſen, nicht könne geleſen haben; ſondern daß er hier wieder (freilich noch immer ſchlimm genug) einen unbegründeten Vorwurf (wie oben den Therſites, ſo hier den der Discrepanz) aus Pirkheimer und dem Syngramma herübernahm, und ſeine Gegner ungehört verdammte. In einer ſo wichtigen Sache ziemte ihm allerdings ein ſolches Verfahren wenig.

In beiden Schriftchen läßt er ſich denn auch nicht etwa auf eine Widerlegung ein, ſondern verſichert nur fort und fort, daß die Gegner des Teufels ſeyn müßten, weil ſie, wenn man Beweiſe von ihnen fordre, „ein ander Liedlein aus Joh. 6 anfangen, oder trotzen,

---

2) Vgl. über beides Planck, S. 318.

„wozu es nütze ſey, daß Chriſti Leib daſey, daß einer greifen muß, „wie ſich der Satan fürchtet.“ Noch einmal ſagen wir zur Ehre Luther's, er kann die Schriften ſeiner Gegner nicht geleſen haben; dieſe Verdrehungen und Entſtellungen hat er nicht gemacht; er hat ſie unbeſehens aufgenommen.

Gegen Luther traten nun Oecolampad und Zwingli mit Vertheidigungsſchriften auf. Der erſtere ſchrieb ſeine Antwort an Luther 3); mit der alten Sanftmuth wies er die Vorwürfe der Discrepanz und des Therſites ab, und was den erſteren betraf, gab er Luther'n freundlich zu bedenken, daß böswillige Gegner denſelben geradezu zurückgeben könnten. Denn während er mit Zwingli völlig einig ſey, weiche Luther dagegen von Pirkheimer wie von Brenz weſentlich ab; von Pirkheimer, der die Anbetung der Hoſtie vertheidige, von Brenz, der die Gegenwart im Brode nach Art der Gegenwart im Wort erkläre. Ferner weiſt Oecolampad den Vorwurf ab, daß er die Lutheraner „Fleiſchfreſſer“ geſchimpft habe. Er hatte, nicht im Spott noch um zu ſchimpfen, ſondern im ruhigen Ernſte der Argumentation, geſagt, Luther's Lehre führe zu der Conſequenz, daß man Gott nicht bloß durch den Glauben des Herzens, ſondern auch durch mündliches Eſſen in ſich aufnehmen könne; dieſen Einwurf, ſtatt ihn zu widerlegen, hatte Luther ſo gedreht, als habe Oecolampad ſpotten wollen. Endlich beklagte ſich Oecolampad ſchwer darüber, daß Luther ihn und ſeine zürcheriſchen Collegen mit Rottengeiſtern und Aufrührern in eine Claſſe ſtelle, und ihre Schriften zu leſen verbiete, während er doch ſeinerſeits gegen ſie zu ſchreiben ſich die Freiheit nehme. Dieſe Manier, geiſtige Bewegungen durch eine Art von einſeitigem Preßzwang erdrücken zu wollen, ſchien den Schweizern keine würdige. Die Wahrheit, meinten ſie, müſſe ſich in freiem Kampfe der Geiſter Bahn brechen; wer mit äußeren Waffen fechte, beweiſe nur, daß ihm die innern mangelten; ſie hielten

3) Justum responsum in Lutheri expositionem de sacramento. Vgl. darüber Oec. an Zw. den 18. Juli 1526.

wie in der Theorie ſo auch in der Praxis den Satz feſt, daß man die Geiſter müſſe aufeinander platzen laſſen.

Auch **Zwingli** trat nun auf mit ſeiner **klaren Unterrichtung vom Nachtmahl Chriſti** 4). Es war die erſte Schrift, die er in deutſcher Zunge über dieſen Gegenſtand ſchrieb. Bisher hatte er mit Abſicht die ganze Frage nur für und vor Gelehrten behandelr und das Volk mit dem ärgerlichen Streite verſchonen wollen; jetzt war dies von Seite der Gegner unmöglich gemacht; allenthalben war die Sache von den Kanzeln unter das Volk geworfen; da hielt es Zwingli für Pflicht, ſich ſelbſt zu rechtfertigen, das Volk zu belehren, vor Irrewerden die Gemeinden zu bewahren.

Er beginnt mit Segen und Gebet. „Allen chriſtglöubigen men„ſchen enbüt Huldrych Zwingli gnad und frid von Gott und unſerem „herren Jeſu Chriſto. — Gott, der uns ſinen eingebornen ſun, das „war liecht, das alle finſternuß durchdringt, in diß welt geſandt hat, „verlyche uns ſölche warheit und liecht, daß wir nüts redind, denn „das zü ſinen eeren, zü erklärung der wahrheit und dem nächſten zü „gütem diene Das bittend wir ja by dem glouben, den wir zü jm „habend, by dem ſtrengen urteil, das er über alles menſchlich gſchlecht „halten wirt. Er hat uns verheiſſen, ſo wir bitten werdind, welle er „uns erhören; er wirts ouch leiſten." — Hierauf klagt er über das dem Spruche 1 Theſſ. 5, 21 zuwiderlaufende Verbot ſeiner Schriften, und über die völlig unwahre Beſchuldigung, daß er ſelbſt ſeiner Meinung noch nicht gewiß und mit Oecolampad nicht einig ſey, da doch vielmehr der Widerpart ſich in dreierlei Meinung ſpalte. Darum wolle er jetzt die allerklarſten Sprüche zuſammenſetzen. „Hierum erman ich „um gottes willen alle hohen, fürſten, herren, obren, gwaltigen voran, „daß ſy ſich wider die warheit nit laſſind verbittren, ſunder, wie den „obreſten zum höchſten zimmt, alle ding mit erwägnuß und one gwalt „ze thün, ja frevel und gwalt vergoumen, ſy alſo diſe ſach mit ernſt„licher ryfer betrachtung ermeſſen wellind." Die Gelehrten ermahnt er, „daß ſy nüts us uffſatz oder liſten fürnemind; — — ſy wellen

4) Opp. Zw. Band II, Abth. 1, S. 426 ff.

„ouch das ſchelten und mit ſchweren worten überfallen und bedecken „uslaſſen. Nit daß mir ab denen winden gruſe [grauſe], ich hab jro „gewonet, gott ſye dank, und ſton uf eim Felſen, der unter mir nit „wycht und mich nit laßt ab jm geweiet [gewehet] werden; ſunder „daß ich lieber ſich [ſehe] die warheit in eigner perſon und burde ein= „faltiglich haryn treten, weder daß man ſy mit ungemäſſen worten, „die one argwon der hochfart nit ſyn mögend, unlieblich mach. Ich „weiß hiebei wol, was maß iſt; wie Chriſtus tür [theuer, d. h. ſtark] „geredt oder beſcholten hat; ich red aber allein von dero wegen, die „ſo ſy am erſten anblick der warheit ſehend, was grunds die ſach „hat, zuckend ſy von ſtund an mit ungeſtümen ſchalkworten von leder, „und ſchlahend haryn und blendend die einfaltigen ſprechende: Das „ſind ufrürer (denen wir hold ſind als dem Lucifer; ſo es aber ie „uf ban gebracht, wurde wol erfunden, welches die urſächer vergan= „ner ufrüren geweſen ſind.) — — Ich weiß ouch hieby, daß der „gemein lieblich chriſt der warheit vil frölicher loſet [horcht] wo ſy in „jrer eignen kleidung kummt, weder mit ze vil zier oder mit ze hoch= „mütigem gepöch."

Nach dieſem Eingang behandelt Zwingli ſeinen Gegenſtand in vier Artikeln. Nirgends hat er ihn ſo erſchöpfend und in ſo klarer Ordnung beſprochen, wie hier, weshalb die klare Unterrichtung denn auch als ſein Hauptwerk über das h. Abendmahl betrachtet werden kann — Im erſten Artikel ſtellt er die verſchiedenen falſchen Mei= nungen über das h. Abendmahl dar. Er faßt dieſelben keineswegs ſo flach auf, wie das ſo oft geſchieht[5]), ſondern in ihrem tiefſten

---

5) Häufig werden ganz willkührliche Kategorien der Gruppirung zu Grunde gelegt, heute noch. So z. B. ſagt Pf. Löhe in einem Schriftchen („drei Bücher von der Kirche") S. 109, „beim Abendmahl des Römers „verdrängt das himmliſche Gut das Element, beim Abendmahl des Re= „formirten das Element das himmliſche Gut; im Abendmahl der wah= „ren Kirche erſcheint beides in ſchönſter Vereinigung." Kann man ſich eine oberflächlichere Betrachtungsweiſe denken? Das Abendmahl iſt nicht

Mittelpunkte. Was iſt der römiſchen Kirche das tiefſte Weſen des Sakraments? Die Wiederholung des Opfers. Um des Opfers willen findet die Wandlung ſtatt, nicht um ihrer ſelbſt willen; der geopferte iſt's, der gegeſſen wird, nicht der verklärte. Hier iſt die Beziehung auf den Tod Chriſti richtig, die Wiederholung dieſes Todes aber falſch. Was iſt Luther'n das Weſen des Sakraments? Die leibliche Vereinigung mit dem verklärten Leibe Chriſti; daß dieſer Leib zuvor einmal getödtet worden, wird nur als Notiz nebenher erwähnt. Hier iſt die Beziehung der Einſetzungsworte auf den verklärten Leib falſch, und ſomit die ganze Exegeſe, worauf die Lehre von der lokalen Gegenwart und mündlichen Nießung beruht.

Dies ſind Zwingli's Grundgedanken. Doch hören wir ihn ſelbſt. „Dero, die in dieſem ſakrament vermeinend war fleiſch und blüt Chriſti „geeſſen werden, ſind etlich, die redend: man eſſe ſin fleiſch und blüt, „wie ſy am Krüz gehanget ſind, alſo daß die lyblich ſubſtanz „des brots und wyns in die lyblichen ſubſtanz des lyblichen (gekreuzigten, blutenden, unverklärten) „fleiſches und blüts verkeert werde. „Etlich aber ſprechend: man eſſe den lychnam Chriſti in dem brot oder „under dem brot, doch daß das brot brot blybe; und ſölle nieman

---

erfaßt als Handlung (wo wäre es denn dann wahr, daß im reform. Abendmahl das himmliſche Gut, der Akt der realen, centralen Vereinigung mit Chriſto, durch das Element oder den Akt des Eſſens des Elementes verdrängt wäre?) ſondern als Ding. Hoſtie und Kelch als daſtehende Dinge ſind für Pf. Löhe das Abendmahl; ganz willkührlich ſetzt er als ein nicht weiter zu beweiſendes Axiom voraus, daß — nicht etwa in uns — ſondern daß in dieſen Dingen eine Vereinigung des Irdiſchen und Himmliſchen ſtattfinden müſſe! Was das „himmliſche Gut" laut den Einſetzungsworten ſey, ob Chriſti gekreuzigter oder verklärter Leib, darnach wird nicht gefragt. — Häufig lieſt man auch: die römiſche Kirche erkläre est von einer Verwandlung, Zwingli durch significat, Luther laſſe ihm ſeinen einfachen Sinn u. dgl. Aber auch die Copula est bildet nicht den richtigen Eintheilungsgrund für die Gruppirung der verſchiedenen Auffaſſungen.

„fragen, wie man je eſſe; ſunder allein verjähen und glouben, daß man jn eſſe; dann Chriſtus haben gered: Das iſt min lychnam „ſo müſſe es ſyn. Die letzten ſagend: er werde hie geeſſen, wie „er von den todten uferſtanden ſye, und zü den jüngern „durch beſchloßne thüren kummen." Sehr richtig und ſcharfſinnig weiſt er hier nach, wie die Lutheraner mit den Römern in der localen Gegenwart durchaus nicht einig ſind, ſondern in der Grundanſicht dem, was gegenwärtig ſey, völlig von einander abweichen. Nun widerlegt er beide Anſichten. — Zuvörderſt die päbſtliche. Er weiſt die Berufung auf das Wort Sakrament zurück; Sakrament heiße nicht, wie „die pfaffen" vorgeben, ein Ding, das „Gott ſelbs" und als Gott anzubeten ſey, ſondern Sakrament heiße (nach auguſtiniſchem Sprachgebrauch) das von der heiligen Sache unterſchiedene Zeichen derſelben. — Sodann weiſt er zurück die Berufung auf Gottes Allmacht. Wenn die Einſetzungsworte ein Befehl der Allmacht Gottes wären (wie 1 Moſ. 1, 3), dann würde dieſer Einwurf paſſen. So rede aber nicht Gott oder Chriſtus bei jeder Conſecration „das iſt mein Leib," ſondern der Prieſter, und es ſey keine Spur davon da, daß Chriſtus mit dieſem Wort eine Verheißung eines jedesmaligen Wunders verbunden habe. Die Einſetzungsworte ſeyen vielmehr eine Erklärung. — Frage man nun näher nach dem Sinn derſelben, ſo nehmen die Päbſtler est ſubſtantiviſch, und erhalten den Gedanken, daß „dies," was Chriſtus gereicht habe, der gekreuzigte Leib ſey. Er wolle an der Möglichkeit der Transſubſtantiation in abſtrakto nicht zweifeln; bei Gott ſey kein Ding unmöglich; das aber ſey in der päbſtlichen Lehre ſelber eine contradictio in adjecto, daß man die Subſtanz des Leibes da ſeyn laſſe, und alle Accidenzen leugne. Gotte ſeyen alle Dinge möglich, nur den logiſchen Widerſpruch als ſolchen dürfe man auf Gott nicht übertragen. „Im iſt nit möglich, „daß das liecht, das er mit ſinem wort geſchaffen hat, nit ein weſentlich, empfindlich liecht ſye, ſunder, wie er redt, alſo was das „liecht weſentlich, empfindlich, gegenwärtig, ſichtbar, wie es noch iſt." 6)

6) Was Zwingli im Sinne hat, iſt gewiß unbeſtreitbar richtig. Wenn man

So könne man nicht ſagen, Chriſtus habe einen Blinden ſehend machen können, ohne ihm das Geſicht zurückzugeben. Eben ſo wenig, das Brod werde in einen Leib Chriſti verwandelt, dem alle weſentlichen Attribute eines Leibes fehlten. Bei dieſer ganzen Argumentation iſt natürlich ein tieferer Begriff von Leiblichkeit vorausgeſetzt, als der der Scholaſtiker war, welche in ihrer abſtrakten Weisheit die Subſtanz als ein von dem Ineinander der Accidenzen verſchiedenes und trennbares Subſtrat dargeſtellt hatten.

Nun wendet ſich Zwingli gegen Luther's Anſicht, und beweiſt vor allem, daß die „ſubſtantiviſche" Erklärung der Copula durchaus auf die Transſubſtantiation führen würde [1]) (wie richtig dies ſey,

---

ſagt: „Es iſt Gott ſelbſt unmöglich, daß das Licht zugleich nicht-Licht ſey," ſo fällt dieſe Unmöglichkeit eigentlich nur ſcheinbar auf Seiten Gottes, in Wahrheit fällt ſie auf Seite des redenden. Machen wir uns dies an einem andern Beiſpiel klar. „Gott erſchafft einen Demant." Die Frage iſt: was will ich damit von Gott ausſagen? Das, daß er einen aus verdichteter Kohle beſtehenden, demantharten, kryſtalliniſchen Körper geſchaffen habe. Warum kann ich nun von Gott nicht ſagen, wenn er einen Demant ſchafft, habe er hiemit einen Nicht-Demant, einen Gypsſpath geſchaffen? Weil ich ſonſt ſagen würde: ein aus Kohlenſtoff beſtehender harter regelmäßig kryſtalliniſcher Körper ſey ein — aus ſchwefelſaurem Kalk beſtehender, weicher, unregelmäßig kryſtalliniſcher Körper. Mit andern Worten: weil ich etwas von Gott ausſagen und dasſelbe ſogleich wieder negiren würde. („Gott hat einen kohlenſtoffhaltigen harten, das heißt einen kalkhaltigen weichen Körper geſchaffen.") Dieſe logiſche Unmöglichkeit der contradictio in adjecto fällt alſo in Wahrheit auf Seiten des Menſchen, und thut der Allmacht Gottes keinen Eintrag. Sie iſt's, von der Zwingli redet. Wenn man behaupte: „Gott verwandelt die Hoſtie in den Leib," dürfe man nicht zugleich behaupten: „Gott verwandelt die Hoſtie in ein Ding, dem die weſentlichen Attribute des Leibes fehlen." (Ein Urtheil, das ja in der That analog wäre dem Urtheil: „Gott ſchafft einen aus ſchwefelſaurem Kalk beſtehenden hemiprismatiſchen, ſehr weichen Demant.")

1) „Die erſt irrtum bewärt, fleiſch und blüt da ſyn, durch das wort „iſt"; und ſo feer es weſenlich genommen werden möcht, ſo ſticht ſie die

ſiehe oben Theil I, S. 11–12), und daß es Willkühr ſey, die Transſubſtantiation aufzugeben, und dann aus dem est noch die Conſubſtantiation retten zu wollen, indem man est durch continet erkläre. Hier nehme man „iſt" ja nicht mehr weſenlich ſondern figürlich. Ohne Beweis ſtatuire man ganz willkührlich einen Tropus, den man nicht einmal einzugeſtehen wage, und der ſich aus dem Sprachgebrauch und dem Context nicht rechtfertigen laſſe. „Thät ich das, daß ich die wort „Chriſti verkeerte, da wurdend die donneraxten gegen mir howen." — Daß das Prädicat nicht der verklärte, ſondern der gekreuzigte Leib Chriſti ſey, hatte Zwingli ſchon früher bewieſen, und wiederholt es auch im dritten Artikel; doch wäre auch hier eine Stelle geweſen, wo er es der Vollſtändigkeit halber hätte erwähnen ſollen. — „So man aber," fährt er fort, „die ungeſchicklichkeit ſo ſtark harfürzücht und jro „anzeigt, daß ſölich fluchten nit grund habind, ſchryt ſy: Ich will bei „den einfaltigen worten Chriſti blyben." Aber, erwiedert Zwingli, der Sinn den Luther finde, wonach vom verklärten Leib Chriſti die Rede wäre, und das „iſt" weſenlich und doch auch wieder für „enthält" genommen werden ſolle und ein mündliches Eſſen des Leibes Chriſti, dem gläubigen Herzen das unverſtändlichſte nach Joh. 6, gelehrt werde, ſey gerade der allerdunkelſte.

Den Schluß des erſten Artikels bildet der dogmenhiſtoriſche Nachweis, daß ſchon Berengar die Wahrheit erkannt habe, daß das Pabſtthum ihm gegenüber ein „zermalmen mit den Zähnen" gelehrt habe, das offenbar kapernaitiſch ſey, daß endlich ſchon bei Gratian von Bologna (1150) und Auguſtin ſich die richtige Erkenntniß finde.

Im zweiten Artikel bringt er fünf Beweiſe, daß und warum

---

andren ab, die ſagt, das brot blybe brot, ſo ſie ouch „iſt" will weſenlich genommen werden; denn wirt es weſenlich genommen, ſo müß brot nümmen brot ſunder fleiſch ſyn. Harwiderum ſo die ander irrung ie dennoch erkennt und ouch empfindt, daß die ſubſtanz des brots nit in fleiſch verkeert wirt, bewärt ſy ſelbs, daß „iſt" nit weſenlich mag genommen werden; dann wo jm alſo wär, ſo müßt das fleiſch glych als wol empfindlich ſyn, als ouch auch das brot empfindlich iſt. —

das est nicht weſentlich genommen werden dürfe. Den erſten (S. 438 ff.) gründet er auf Joh. 6. Zwar rede Jeſus dort nicht vom Abendmahl, ſondern vom Weg zur Seligkeit überhaupt; aber eben da ſpreche er doch aus, daß den, der im Glauben zu ihm komme und ſein Fleiſch geiſtlich eſſe, nach nichts mehr hungere. Hieraus folge deutlich ſoviel, daß es neben dem Wege der inneren (centralen) Vereinigung mit Chriſto im Glauben unmöglich noch ein Bedürfniß nach einer zweiten, anderen Art der Vereinigung mit Chriſto geben könne. „Nun ſpricht doch Chriſtus. welcher zü im kömme, das „iſt, welcher in jn vertruwe, den hungre noch dürſte nach keinen „andren dingen noch hoffnungen noch troſthufen mee." Ebenſo urgirt er die Stelle: wer an mich glaubt, hat das ewige Leben. Das Brod nenne ſich Chriſtus gleichnißweiſe, weil er durch ſeinen Tod der Welt das Leben gab, und ſo das Lebensbrod der Welt wurde. Vers 53 gehe Chriſtus nicht zu einem neuen Thema, nicht vom geiſtlichen Eſſen zum mündlichen über, wodurch er ja die Hörer nur würde irre gemacht haben, ſondern fahre fort von dem Eſſen des Glaubens zu reden. Sein Fleiſch nenne er V. 58 noch immer inſofern Brod, als es einmal vom Himmel herabgekommen ſey [8]). Jeſus wollte mit einem Worte „offnen, warzü ſin menſchwerden angeſehen ſye, warzü „ſin tod güt ſye; welchs die ſumma des evangelii iſt." Für die Richtigkeit dieſer Erklärung beruft er ſich auf Auguſtin und andere Väter, und weiſt dann nach, daß ſelbſt Luther's eigne Erklärung von Joh. 6, 63 dennoch weſentlich auf dasſelbe Reſultat führen würde, wie die ſeinige [9]).

---

8) „Dann er ſpricht nit: Das brot iſt min fleiſch, das ich üch lyblich zé „eſſen wirt geben; ſunder: Das brot, das ich üch geben wird, iſt, daß „ich min fleiſch hingeben wird ums leben der welt. Das wird die ſeel. „ſpyſen, glych wies brot den lychnam ſpyst."

9) Dieſe iſt denn doch wirklich ſo gar ſchwach nicht als man ſie dargeſtellt hat. „Der ſpan was von dem lyblichen eſſen ſines fleiſches. So müß ouch „die antwurt Chriſti uf das lyblich eſſen des fleiſches rychen. — — Daß „aber Chriſtus nit ſpricht: Mein fleiſch iſt nüt nütz, hat kein irrung;

Der zweite Beweis (S. 447 ff.) beruht auf 1 Cor. 10, ff., iſt aber nicht viel werth. Die Väter, ſagt Zwingli, aßen dieſelbe Speiſe wie wir, alſo Chriſtum. Sie aßen ihn nicht leiblich, folglich auch wir nicht —

Deſto ſchärfer iſt nun der dritte Beweis, (S. 448 f.) hergenommen von der Himmelfahrt Chriſti und ſeinen beiden Naturen. „Nach göttlicher natur hat Chriſtus die grechten „[Rechte]" „des Vaters nie verlaſſen" nach Joh. 10, 30; 3, 13, „denn er ſeit, er wär im Himmel, do er noch lyblich uf erden was." Die menſchliche Natur habe er in der Zeit angenommen, und nach dieſer ſey er „gwachſen lyblich und in wysheit," habe „hunger, durſt, froſt, hitz und andre „breſten, die nit ſündlich ſind, erlitten; nach dero iſt er ans krüz ge„heft, und mit dero iſt er ze himmel gfaren." — Er hält ſich hier ſcharf an's chalcedoniſche Conzil und an die epistola Flaviana. Hat dieſe die pſychologiſche Möglichkeit der Identität des Bewußtſeyns zwiſchen dem ewigen Logos und dem menſchgewordenen unerklärt gelaſſen, ſo hat es Zwingli auch. „Da blyb, du einfaltiger," ruft er ernſt, „und überheb dich nit mit frevnem grüblen." Von der Lehre, die zu Chalcedon (ob mit Recht oder Unrecht) als Lehre des Neſtorius dargeſtellt, und (mit Recht) verworfen wurde, nämlich von der Zweiheit des Ichs des Logos und Chriſti, findet ſich bei Zwingli nicht die leiſeſte Spur. Begreiflich; ihm iſt der Logos nicht ein räumlich ausgedehntes, ſondern ein ewiges; nur räumlich unendliches und endliches können nicht eins ſeyn ohne daß das eine ſeine Natur aufgiebt; ewiges und geſchichtlich menſchliches dagegen können eins

---

„dann die red was von keim andren fleiſch weder von ſim. Er ſpricht „ouch nit: Min geiſt iſt, der do lebendig macht, ſunder ſchlechtlich: „der geiſt; und verſtat aber ein ieder glöubiger, daß er von ſinem „geiſt redt, ob er glych nit ſpricht: mein geiſt. — Zum dritten iſt das „fleiſch Chriſti vil nütz, ja für uns getödt. Das wolltend aber die „Juden und jünger hie nit annemen, ſunder verſtündend das von lyblichem „eſſen. Da ſeit er, daß es geeſſen nüt nütz iſt, aber getödt der größt „nutz, den das arm menſchlich gſchlecht ie erlebt oder empfangen hab."

ſeyn und doch das ewige unverſehrt ewig, das geſchichtlich menſchliche unverſehrt menſchlich bleiben. Von dieſer Vorausſetzung aus konnte Zwingli alſo in vollem Einklang mit Chalcedon behaupten „es müß die eigenſchaft ieder natur unverſeert blyben," und gegen ihn wie gegen Chalcedon iſt die moderne Conſequenz des Neſtorianismus, welche man — von der Vorausſetzung eines räumlich unendlichen Logos aus! — gegen Beide zog, eine ungerechte.

„Wo man one underſcheid alles, ſo uf göttliche natur gereicht iſt, „uf die menſchlichen ziehen wöllte, und harwiderum das, ſo uf die „menſchlichen allein reicht, on underſcheid uf die göttliche ziehen wurde, „wurde man alle gſchrift, ja den glouben gar verwüſten. — Wie „wol ich weiß, daß man hierin um der beeden naturen willen, die „aber nun [nur] ein Chriſtus ſind, oft uf die andren redt, das „doch der einen allein iſt; es müß aber nüt deß minder die eigenſchaft „ieder natur unverſeert blyben, und jro allein eigenlich zügelegt wer„den, das jr eigen iſt. Als wenn man ſpricht: Gott hat für uns „gelitten. Dieſe red iſt ie und ie von den chriſten geduldet, verletzt „ouch mich nüt; nit daß die gottheit lyden mög, ſunder darum, „daß der, der in der menſchlichen natur leid, glych als wol „gott was als menſch; noch iſt das lyden eigenlich ze reden allein „der menſchheit. Alſo iſt ouch die uffart ze himmel allein der menſch„heit eigenlich. Und mach kein gſpött drus; denn er dorft nach gött„licher natur als wenig z'himmel faren, als wenig er derothalb lyden „mocht; dann Johannes ſprach Joh. 1, 18: Der eingeboren ſun, der „in der ſchoß des vaters iſt; und was [war] aber dozemal Chri„ſtus lyblich uf erden und nit lyblich zur grechten des vaters. Darum „er göttlicher natur halb nit hat dörfen z'himmel faren; obglych „darum nit gſündet iſt, ſo man ſpricht: Der ſun gottes iſt z'himmel „gfaren, ſunder recht geredt; darum daß der ſo hinuf gefa„ren, gott iſt."

Die Lehre Zwingli's von den beiden Naturen iſt ein dogmenhiſtoriſch ſo wichtiger, und noch ſo wenig in's Klare geſetzter Punkt, daß wir dabei noch einen Augenblick verweilen müſſen. Als Thatſache liegt vor, daß Zwingli ſich genau an die **epistola Flaviana** an-

ſchließt; er erklärt a) Chriſtum für Eine Perſon; „der, der ge„ſtorben iſt, war Gott"; er ſchreibt b) ihm ewige Akte göttlicher Natur und hiſtoriſche Handlungen menſchlicher Natur zu. c) Das handelnde Subjekt beider war ein und derſelbe Chriſtus; aber d) jene Akte kamen ihm nach ſeiner göttlichen Natur, dieſe Handlungen nach ſeiner menſchlichen zu — Aus dieſen Sätzen wollten lutheriſche Polemiker älterer und neuerer Zeit Neſtorianismus folgern. Die älteren nahmen dabei auf die Gleichheit der Lehre Zwingli's mit der epistola Flaviana gar keine Rückſicht, ſondern nur auf die Ungleichheit der Lehre Zwingli's und der Lehre von der communicatio idiomatum; weil er der letzteren widerſprach, erklärten ſie ihn für einen Ketzer, nicht erwägend, daß ſie implicite hiemit auch die ep. Flav. für ketzeriſch erklärten; mit ihr wähnten ſie ſich und ihre comm. idiom. vielmehr noch in Einklang. Neuere lutheriſche Polemiker ſind nun aber zur Erkenntniß gekommen, daß die Lehre der reformirten Theologen genau der ep. Flav. entſpreche, und haben ſich dieſerhalb von dem Lehrbegriff der ep. Flav. (deren ſymboliſches Anſehn ſie vergeblich zu beſtreiten ſuchen [10]) als einem „auf eine Zweiheit des Bewußtſeyns in Jeſu zurückführenden, der Darſtellung der Bibel geradezu widerſprechenden," förmlich losgeſagt, und greifen nun, wie die ref. Theologen ſo zugleich die ep. Flav. ſelbſt als neſtorianiſirend, d. h. auf eine Zweiheit des Bewußtſeyns in Jeſu führend, an. Wir haben nun jedenfalls den Vortheil, nicht Zwingli allein, ſondern mit ihm zugleich die ep. Flav. zu vertheidigen. — Der Neſtorianismus, den der Lutheraner in beiden finden will, ſteckt in ihm ſelber und in der Vorausſetzung, die er ſeinerſeits mitbringt. Vorausgeſetzt wird, daß die zwei Naturen zwei Subſtanzen ſeyen, deren jede für ſich ſubſiſtirend gedacht werden könne. Sagt nun Zwingli mit der ep. Flav., gelitten habe Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur, ſo legt man dies (unter jener ſelbſt mitgebrachten, bereits neſtorianiſchen Vorausſetzung) ſo aus, als behaupte er: die

---

10) Vgleiche die von mir redigirte Zeitſchrift: Zukunft der Kirche, 1845 Nr. 27 — 29.

menſchliche Natur als das eine Ding, als das eine Stück, habe gelitten, während das andere Ding oder Stück unterdeſſen einer andren Beſchäftigung nachging. Sagt Zwingli mit der ep. Flav., Jeſus habe ſeiner göttlichen Natur nach nie den Schooß des Vaters verlaſſen, gen Himmel gefahren ſey er nach ſeiner menſchlichen, ſo giebt man dieſen Worten den Sinn, daß der eine Theil Chriſti im Himmel geblieben ſey als weltregierend, der andre Theil aber, von jenem getrennt, für eine Zeitlang auf Erden geweſen und dann aufgefahren ſey zum andern [12]). Zwingli freilich ging bei ſeinen chalcedoniſchen Sätzen von einer ganz anderen als jener neſtorianiſchen Vorausſetzung aus. Ihm waren die beiden Naturen nicht zwei Subſtanzen, ſondern die göttliche war ihm das göttliche Weſen ſelber, welches weder räumlich endlich, noch räumlich unendlich, überhaupt gar nicht in die Kategorie des Raumes fallend, ſondern ewig iſt, und die menſchliche Natur war ihm die Seynsform, in die dies ewige göttliche Weſen — ohne darum irgend aufzuhören, ewiges Weſen zu ſeyn — mit der Menſchwerdung eintrat. So ſteht ihm nun Chriſtus a) in einem ewigen, durch das Menſchſeyn nicht alterirten, noch unterbrechbaren Einheitsverhältniß zum Vater, und dies iſt ſeine göttliche Natur, wornach er unveränderlich der gleiche und ſtets droben beim Vater, das heißt mit dem (illocalem) Vater weſenhaft vereinigt iſt nach Joh. 1, 18; 3, 13; dieſe Natur (dies

---

11) Dieſen alsdann reſultirenden Neſtorianismus möchte man nun umgehen, ohne doch die grundneſtorianiſche Vorausſetzung, die man mitgebracht hat, aufzugeben. Statt deſſen giebt man lieber die ep. Flav. auf. Man bleibt dabei, die beiden Naturen als zwei Subſtanzen zu betrachten, deren jede für ſich perſiſtirend gedacht werden könne, und die nun irgendwie in eins verſchmolzen werden müßten. Die eine, die man ſich als unendlich ausgedehnt denkt, muß ſich „ſelbſt beſchränken", d. h. auf einen kleinen Raum zuſammenziehen, um ſich nun mit der andern vereinigen zu können. Nachher muß dieſe zweite ſich unendlich ausdehnen, um mit der erſten in deren urſprünglichen Zuſtand zurückkehren zu können. Ein praktiſcher Mechanismus.

Verhältniß ewiger Einheit mit dem Vater) leidet nicht und ſtirbt nicht; wer wollte es tödten? Chriſtus ſteht b) in geſchichtlichen, zeitlich räumlichen Verhältniſſen und Aeußerungsformen zur Creatur, und dies iſt ſeine menſchliche Natur, wonach er von einer Creatur getragen und geboren, ſelbſt Menſch iſt, auf Erden lebt, handelt, leidet, ſtirbt, auferſteht, gen Himmel fährt, unbeſchadet ſeines, bei all dieſem Wechſel gleich und unverändert bleibenden Einheitsverhältniſſes mit dem Vater, oder ſeiner göttlichen Natur, ſeinem ewigen Weſen, das er in jenen zeitlichen Formen geoffenbart hat.

Daß dies wirklich Zwingli's Anſicht iſt, ergiebt ſich klar aus ſeinen eigenen Worten. Einen jeden Akt Chriſti führt er auf die ganze Perſon als auf das subjectum agens zurück. Er ſagt nicht: „die göttliche Natur iſt im Himmel geblieben, die menſchliche Natur auf Erden gewandelt," als ob es zwei ſubſiſtente Dinge wären. Sondern er ſagt: Chriſtus hat „nach der menſchlichen natur" zugenommen an Weisheit, oder noch klarer: „Chriſtus hat der göttlichen Natur halb nit dörfen z'himmel faren;" die Naturen ſind nur die beiden Seiten des Verhältniſſes, in dem Chriſtus — dort zum Vater, hier zur Creatur — ſtand, und um derent willen ihm — hier dieſe, dort jene — Akte zukamen. Wie entfernt er davon war, ſich die menſchliche Natur als ein auf Erden ſeyendes, und die göttliche als ein gleichzeitig nicht auf Erden, ſondern von jener getrennt im Himmel ſeyendes, hier den *θεόφορος* Jeſus, dort den weltregierenden Logos — vorzuſtellen, dies beweiſt am klarſten die Art, wie er das ewige Seyn Chriſti beim Vater darſtellt und aus der Schrift begründet. Es kömmt ihm nicht entfernt zu Sinn, vom Logos und deſſen weltregierendem Seyn beim Vater zu reden; ſondern die Stellen, die er anführt, ſind (wie wir ſahen) Joh. 1, 18; 3, 13; 10, 30; Stellen, wo der auf Erden lebende Eine, ungetheilte Chriſtus ſich ſelber, dem wahren Menſchen, während ſeines Menſchſeyns gleichwohl das Seyn beim Vater — nicht als locales Fernſeyn von der Erde, ſondern als eine über alle Raumeskategorie erhabne, ewige (und deshalb durch das zeitliche Seyn nicht unterbrochene) Weſenseinheit mit dem Vater darſtellt. Dieſe meint alſo Zwingli (laut ſeinen eigenen Worten), wenn er ſagt: „Chriſtus brauchte ſeiner gött-

lichen Natur halber nicht erſt in den Himmel zu fahren." Chriſtus war ſeiner göttlichen Natur nach immer im Himmel, heißt ihm: Chriſtus war, da er, wahrer Menſch, auf Erden wandelte, wahrer Gott, mit dem Vater weſenseins und lebenseins.

Aus dieſer ächtchalcedoniſchen Lehre, die unendlich tiefer iſt, als die Capacität derer, die ihm dieſes Punktes wegen Flachheit vorwerfen, folgert er nun mit Recht, daß die Himmelfahrt in dem Verhältniß der beiden Naturen zu einander keine Veränderung hervorgebracht habe, ſondern daß in ihr nur die menſchliche Natur erhöht worden ſey aus der menſchlichen Sphäre, in der die Sünde und der Tod noch herrſcht, in die menſchliche Sphäre, die vom Tode befreit und in die urſprünglich der Menſchheit beſtimmte Verklärung [13]) eingegangen iſt. Daraus daß Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur ſeit der Himmelfahrt in jener Sphäre der Verklärung iſt, folgert er mit Recht, daß er nicht auf leiblich räumliche, ſondern nur auf eine, über alle Raumeskategorie erhabene ewige Weiſe bei und in den Seinen auf Erden iſt.

„Joh. 16, 28 ſpricht Chriſtus alſo: Ich bin usgangen vom vater, und bin in'd welt kommen; widrum verlaß ich die welt, „und gon zum vater. Sich, wie dies wort gegen dem ſtat: Ich bin „by üch bis zü end der welt, ſo er hie ſpricht: widrum verlaß „ich die welt. Wie verlaßt er die welt? mit ſiner göttlichen gegen„wertigheit, enthaltung [Erhaltung] gnad, gütthat, barmherzigheit? „Das well gott nit! das red kein creatur! Nun müß er uns aber „verlaſſen haben, denn er hats geredt, er mag nit liegen; er müß „von uns ggangen ſyn. So folgt ie, daß er lyblich von uns hin„ggangen ſye, uns lyblich verlaſſen hab. Matth. 26, 11."

---

12) Der „Himmel," in den Chriſtus aufgefahren, hat natürlich einen andern Sinn, als der „Himmel" in dem Ausſpruch, daß „Chriſtus ſeiner göttlichen Natur nach ſtets im Himmel war.". Im letztern Ausſpruch iſt der Himmel kein Ort, ſondern „im Himmel" iſt nur ſoviel wie „beim Vater, mit dem (unräumlichen, ewigen) Vater eins." Dort dagegen bezeichnet der Himmel die wirkliche Sphäre der verklärten Schöpfung, in die Chriſtus der vollendeten Menſchheit als Erſtling vorangegangen iſt.

In dieſer Widerlegung der Ubiquität hat er vollkommen Recht. Vollkommen recht, wenn er die Möglichkeit einer localen Gegenwart, wie ſie aus der Ubiquität gefolgert wird, beſtreitet. Eine andere Frage war, wie aus der Idee des (nichtallgegenwärtigen ſondern umſchriebenen aber) verklärten Leibes die Möglichkeit einer centralen Vereinigung Chriſti folge. Dieſe Frage hat erſt Calvin (vgl. §. 36) gelöſt. —

Ein vierter Beweis (S. 450 f.) richtet ſich gegen den Einwurf, daß Zwingli der Allmacht Gottes zu nahe trete. „Es folgt nit: Das iſt gott wol möglich, darum iſt es auch ſo.“ Erſt ſolle man beweiſen, daß Chriſtus ſeinen Leib mündlich zu eſſen geben wolle; dann werde er nicht im mindeſten zweifeln, daß er es könne. Aber theils das eben angeführte über die Himmelfahrt und über Matth. 26, 11, theils die Stellen 1 Cor. 15; Matth. 26, 64; 25, 31; Apſche. 1, 19; Pſ. 110 bewieſen umgekehrt, daß Chriſtus es nicht wolle.

Fünftens endlich (S. 452. ff.) widerlegt er das Argument, was man aus dem Eingang Jeſu durch die verſchloſſene Thür gezogen hatte; Chriſtus könne ſeyn, wo er wolle. Daß Chriſtus ſeyn und ſich hinverſetzen könne, wo er wolle [14], giebt er vollkommen zu; aber Chriſtus wolle nirgend ſeyn, als wo ſein Vater es wolle d. h. nach Pſ. 110, 1 Cor. 15, 25 im Himmel. Sehr ſcharfſinnig und treffend bemerkt er auch, wie unrecht es ſey, aus jenem Eingang durch die verſchloſſene Thür die Ubiquität zu folgern; Jeſus ſey, wenn gleich immer da, wo er wollte, doch ſtets nur an Einem Orte, nie an mehreren zugleich geweſen, welches alle Wahrheit ſeiner Menſchheit aufhebe und ihn zu einem doketiſchen „geſpenſtigen lychnam“ mache, und auch den Stellen Matth. 28, 6; 24, 24—26 u. ſ. w. widerſpreche. Auch die Stelle **De consecr. dist. 2. cap. 1 paragr. fin.** führt er an: „Der lychnam, der uferſtanden iſt, der müß an eim ort ſyn; aber ſin trüw oder gnad „iſt allenthalben usgegoſſen.“

---

13) Daß mit andern Worten (vgl. oben Thl. I, S. 192) der Raum für ſeinen Willen keine Schranke bilde.

Im dritten Artikel (S. 456—466) geht er nun von der Widerlegung der beiden falſchen Auffaſſungen zur exegetiſchen Begründung der wahren über. Das Subjekt ſey „das" nämlich „das Brod," das Prädicat „der lychnam, der für uns getödt iſt." Daß die Copula est nicht weſenlich könne genommen werden, ſey nun bewieſen; nun komme es aber oft tropice vor. Nach einer Reihe anderer Beiſpiele bleibt er bei der wichtigen Stelle Ex. 12, פסח הוא ליהוה, ſtehen, und weiſt die völlige Parallele zwiſchen beiden Stellen nach. Welches ſey nun der Sinn des ganzen Satzes? „Hie müß man die wort nit „von einander teilen: Das iſt min lychnam, und: der für üch hin„ggeben wirt; ſunder by einander laſſen blyben. — Darus folgt „nun, daß Chriſtus von dem lychnam redt, der für uns iſt „in tod ggeben." Paulus lege im Corintherbriefe die worte: das iſt das Blut des neuen Teſtamentes, ja ſelber aus: Das iſt der neue Bund in meinem Blut. Indem er ſich nun weiter noch auf Belegſtellen aus Hieronymus, Ambroſius und Auguſtinus beruft, entwickelt er jene Lehre, welche wir bereits von früher kennen. Und auch hier wieder bleibt er zunächſt bei den Streitpunkten ſtehen; er ſtellt der Wiederholung des Opfers Chriſti das Gedächtniß, der Con- und Transſubſtantiation das Zeichen gegenüber, und ſieht im heil. Abendmahle vor allem ein Wahrzeichen, daß Chriſtus für uns geſtorben iſt. Auf die Frage, wiefern bei dem einzelnen Abendmahlsgenuſſe eine beſondere Steigerung jener mit dem Glauben überhaupt gegebenen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto ſtattfinde, tritt er auch hier nicht näher ein. Seine Lehre ſtellt ſich halbvollendet dar; er gibt noch nicht die ganze Wahrheit in ihrer reichen Entwicklung, aber was er, beſtimmten Irrthümern gegenüber, aufſtellt, iſt ganz wahr. Er legte einen richtigen ſoliden Grund, auf dem ſich weiterbauen ließ.

Im vierten Artikel (S. 466 ff.) widerlegt er dann noch einzelne Einwürfe, vor allem den Vorwurf der Discrepanz, ſodann die Folgerungen aus 1 Cor. 10, 16, einer Stelle, deren richtige Erklärung er hier wiederholt, endlich die Anſicht, daß εὐλογεῖν „conſecriren" heiße. Es entſpreche dies Wort dem hebräiſchen ברך und heiße,

wie dieſes (Pſ. 145, 2; 1 Moſ. 47, 7) auch „dankſagen", welcher Sinn hier allein paſſe [15]).

Nachdem er ſolchergeſtalt die beiden Gegenlehren widerlegt und die ſeinige entwickelt und vertheidigt hat — alles rein objektiv, ohne Luther's Namen nur zu nennen, geſchweige denn mit perſönlichen Angriffen oder Schmähungen — ſo ſchließt er das Buch mit den Worten: „So vil von diſem ſacrament, in welchem wir ſo gwüß
„ſind, als daß Chriſtus zur grechten gottes lyblich ſitzt, daß er hie
„nit lyblich ſyn mag; das ich doch allweg mit züchten und vorbehal-
„tung geſagt hab, damit ich eigentrachts byſpil nit in die kilchen got-
„tes ynfürte. Und hab als wenig zwyfel, als an Gott, der himmel
„und erden gſchaffen hat, als an Chriſto Jeſu, warem gottes ſun,
„daß nit möglich iſt, daß der lychnam Chriſti in diſem ſacrament
„ſye, wir wellend denn die artikel des gloubens, die gemeldt ſind,
„ſchwächen. Deshalb ich mich des hochgeleerten manns, Martini Lu-
„ters, anrüren will entſagt haben; als mich ouch ſuſt ein andrer, nit
„weiß ich, wer, gegen jm und Carolſtaden warlich mit eim usgang-
„nen Druck entſchuldiget hat. Hierum, frommen chriſten, laſſend üch
„nit zü müj und ungnad zühen in diſer ſach durch die geleerten, die
„ſich zum erſten vertieft habend, und iez ee die unwarheit bſchirmen,
„weder ſich bekennen wellend; *denn der gloub müß brechen,*
„*oder aber unſer leer iſt grecht.* Gott geb uns gnad, daß
„*wir der warheit wychind,* und das nit ſchirmind, das wider
„gott iſt! Amen. Zürich, den 23. Febr. 1526." — Zwingli war ebenſo feſt von ſeiner Lehre überzeugt, wie Luther; nur nannte er die Gegenlehre nicht Ketzerei, Satanswerk, Blasphemie, ſondern menſchlichen Irrthum, Unwahrheit; nur blieb er bei aller Feſtigkeit ſeiner Ueberzeugung ſich dennoch der Möglichkeit des Irrthums eingedenk. —

Faſt zu gleicher Zeit mit der „klaren Unterrichtung" ſah ſich

---

14) Die Richtigkeit dieſer Erklärung von εὐλογεῖν ſ. in Schulz, chriſtl. Lehre vom hl. Abendm. S. 197 ff.

Zwingli noch zu einigen kleineren Produkten über das Abendmahl veranlaßt. Er ſchrieb (im Auguſt 1526) ſeinen Brief ad amicum haud vulgarem [16]), d. h. an den Chorherrn Edlibach in Zürich, worin er mehrere ungeſalzene Einwürfe widerlegt, worunter nur einer dogmenhiſtoriſch von Bedeutung iſt, nämlich die Behauptung, daß Chriſtus ſich uns allerdings auf zweierlei verſchiedene Weiſe mittheile, einerſeits innerlich durch den Glauben, andrerſeits äußerlich durch mündliches Eſſen; jenes als Gott, dies als Menſch. In dieſer Auffaſſung war jene neſtorianiſche Vorausſetzung der zwei Naturen als zweier Subſtanzen auf ihre Spitze getrieben. Zwingli giebt (S. 448) eine kurze, gute Widerlegung. Er fragt ganz einfach: was denn durch Chriſti Leib genährt werden ſolle, ob unſer Geiſt, ob unſer Leib? Si mentem, non erit verum quod dixit Joh. 6, 35, cum sanguinem corporeum secundum vos sitiamus, etiam posteaquam credidimus seu fisi sumus Christo. Si corpus: dicemus cum Judaeis: Da nobis semper hunc panem, ne manum stivae cogamur implicare, aut cum Samaritide: Da nobis hunc potum, ne cogamur antliae machinam sursum deorsum trahere. — Er ſchrieb ferner Briefe an die Nürnberger und Eßlinger [17]), worin er ſich bitterlich über das Verfahren ſeiner Gegner beklagt. „Sollen wir uns", ſchreibt er den Nürnbergern, „durch den bloßen Widerſpruch, den ſie unſern „Beweiſen entgegenſetzen, oder durch Schmähungen widerlegt halten?" In Nürnberg hatten die Eiferer gegen Zwingli in ihrer Weiſe fortgefahren; doch fehlte es keineswegs an beſonnenen und tiefchriſtlichen Männern, welche Zwingli beipflichteten. Zu ihnen ge-

15) Opp. III, pag. 438 sqq.

16) Den erſteren im Juli, den andern im Oktober. Den erſteren findet man Opp. VIII, pag. 656 ff., der zweite fehlt in der Schuler-Schultheß'ſchen Ausgabe, findet ſich aber dafür (in latein. Ueberſetzung des, mir unbekannten, deutſchen Originaldruckes) in Hospiniani hist. sacr. II, fol. 44 sq. Vgl. auch Scultet. annal. 1526. Planck II, S. 323.

hörte Johann Haner, der fleißig mit Zwingli correſpondirte, und den Zwingli animae dimidium nannte (an Haner 3. Dez. 1526) zu ihnen Albrecht Dürer. Dieſer Mann, von welchem ſein Freund Melanthon rühmt, die Malerkunſt ſey ſeine kleinſte Auszeichnung geweſen, kam oft mit Pirkhaimer in ernſtlichen Streit, wobei der letztere, wenn er Dürer nicht mehr widerlegen konnte, heftig zu werden pflegte, und einsmals dem Maler zurief: Non pingi ista possunt. At ista, erwiederte Dürer beſonnen, quae tu adfers, nec dici quidem, nec animo concipi possunt [18]).

So ſtand es in Nürnberg, als Zwingli dorthin und nach Eßlingen jene Briefe ſchrieb. Zu den Klagen, daß man ihn nicht mit Gründen, ſondern mit Schmähungen widerlege, und, indem man ſeine Schriften zu leſen verbiete, dem Volke alle Möglichkeit unbefangener Prüfung benehme, hatte er reichlichen Anlaß; zu erſterem beſonders durch Luther's Sermon, der mittlerweile vom Stapel gelaufen war. Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti, wider die Schwarmgeiſter [19]), ſo lautete der Titel. Der Inhalt entſprach demſelben. Indem wir auf denſelben eingehen, müſſen wir es durchaus feſthalten, daß Luther die Schweizer mehr aus den Schriften ihrer Gegner, als aus ihren eigenen kannte. Der Pirkhaimer'ſchen Controverſe thut er ſelber Erwähnung [20]), und zwar ſo, daß man wohl ſieht, er habe die Schriften

---

17) Siehe dieſe von Melanthon's Hausgenoſſen aus deſſen Munde mitgetheilte Anekdote bei Hosp. II, 45.

18) Wittenb. Ausg. II, 94. Eisl. I, 234. Altenb. III, 340. Leipz. XIX, 374. Walch XX, 915. Irmiſcher II, Band 6, S. 328 ff.

19) „Daß dieſe Worte noch feſt ſtehen", S. 24 bei Irmiſcher. — Höchſtens hat Luther vielleicht Oecolampad's Schrift geleſen. Daß er auf Zwingli keine beſondre Rückſicht genommen, war damals eine weitverbreitete Annahme oder Kunde. Vgl. Haner an Zw. 18. Dez. 1526. Audio autem, hunc (Lutherum) totum in Oecolampadium incumbere, missione data auditoribus, ut omnes ingenii nervos huc solum intendat.

Pirkhaimer's, nicht aber die der Schweizer geleſen. Denn er beſchuldigt Oecolampad, daß er Worte des erſteren, die „ohngefähr geſchrieben" (arglos entſchlüpft) ſeyen, „martre". Das gab Pirkhaimer ſeinem Gegner allerdings Schuld! Ueberhaupt entſpricht das Bild, das ſich Luther von den Schweizern als unruhigen, aufrühriſchen Köpfen macht, ſo genau und bis in's einzelnſte dem Bilde, das Pirkhaimer in ſeiner Schrift adversus monachum nach Erasmus Anleitung gezeichnet, und widerſpricht ſo ganz der Wirklichkeit, wie ſie in der Geſchichte und den Schriften unſerer Reformatoren ſich darſtellt, daß wir über die Quelle der Geſammtvorſtellung Luther's nicht zweifelhaft ſeyn können. Seyen wir nur auch nicht böſe darüber! So ſchlimm der Erfolg, ſo iſt Luther um ſolcher Vernachläſſigung des Audiatur et altera pars willen doch zu entſchuldigen. Erinnern wir uns an die Laſt großer Arbeiten und größerer Sorgen, die auf ihm lag; nun hört er beiläufig einmal von Schwärmern erzählen, die in Carlſtadt's Weiſe lehrten; wir wiſſen, daß es keine Schwärmer waren; wir verlangen, er hätte vor jedem Schritte, den er that, erſt ernſtlich und eigenhändig prüfen ſollen; er aber wußte das nicht; er wußte ohne Zweifel noch gar nichts von jenen Männern, hatte von ihrer ganzen Geſchichte noch nichts gehört; die Losſagung Zürichs von der Curie verſchwamm ihm neben tauſend ähnlichen Bewegungen in tauſend andern Städten, wie ein Tropfen im Meer. Die erſte Kunde, die ihm Zwingli's Namen nennt, nennt ihm „einen Schwärmer"; die Kunde kömmt von glaubwürdigem, verdientem Munde; ſie wird beſtätigt durch Pirkhaimer's Schrift, beſtätigt durch die Nachricht, daß der Rath mehrerer Städte ſich zum Verbot der Schriften jener Schwärmer veranlaßt geſehen habe, beſtätigt auch wohl durch die Vorſtellung des ſächſiſchen Mönchs, welcher Republik und Anarchie nicht deutlich aus einander halten konnte. Was ſoll er nun thun? Soll er bei ſeiner ungeheuern Thätigkeit ſich auch noch die Mühe nehmen, jene „gottloſen" Schriften ſelbſt genau zu prüfen? Schriften, die bei den beſtehenden Verboten vielleicht nicht einmal ſo leicht zu haben waren? Er hätte viel zu thun gehabt, hätte er es mit allen möglichen Schwärmern — das waren

ihm aber nun einmal die Schweizer — ſo genau nehmen wollen! Mehr arglos, als leichtſinnig, verließ er ſich auf die Mittheilungen derer, die gegen Oecolampad geſchrieben hatten, auf Bugenhagen, Brenz und Pirkhaimer, und ſo ergriff er — ein papa male informatus — die Feder.

Wenn dieſe Reflexionen den großen Mann auch nicht völlig rein zu waſchen vermögen (denn dem Reſultate nach bleibt immer zwiſchen Zwingli's und Luther's Ton ein ſchreiender Contraſt, und ſelbſt gegen Schwärmer konnte milder geſchrieben werden) ſo dienen ſie doch dazu, uns im voraus zu einer gerechten und ſchonenden Beurtheilung Luther's zu veranlaſſen, und ſeinen Ton wenigſtens begreiflich zu finden.

Zweierlei will er betrachten, was man vom Sacramente und wie man glauben ſoll, das Dogma und den Brauch oder Nutzen. Was man glauben ſolle? nichts anderes, als „daß im Brod und „Wein wahrhaftig Chriſtus Leib und Blut iſt.“ Das werde bezweifelt; man lehre, „daß Chriſtus Leib und Blut nicht im Brod und „Wein ſey.“ Während Zwingli die ganze Abendmahlslehre prinzipiell und exegetiſch entwickelt, geht Luther von einem speziellen Differenzpunkte aus, der ſich herausgeſtellt hat, und macht dieſen zum Hauptthema. Er geht nicht nur nicht auf die Grundfrage ein, ob vom gekreuzigten oder verklärten Leibe die Rede ſey; er nimmt nicht nur auf Zwingli's ganze (ihm wohl immer noch unbekannte) Conſtruktionsweiſe keine Rückſicht, ſondern er ſchiebt dem Gegner ſogar ſogleich etwas poſitiv falſches unter; er nimmt die Worte „daß Chriſti (verklärter) Leib nicht im Brode ſey“ für gleichbedeutend damit, „daß „es nicht mehr denn ein ſchlecht Brod bleibe, wie der Bäcker bäckt“ — von der ganzen Möglichkeit einer andern als räumlichen Beziehung zwiſchen Zeichen und Sache, von der ganzen Möglichkeit, daß die Sache nicht die Subſtanz des verklärten ſondern der Bund des gebrochenen Leibes ſey, hat er keine Ahnung. „Der Teufel will die „Eier ausſaufen und uns die Schalen laſſen“, ſo charakteriſirt ſich ihm der Verſuch „Chriſti Leib aus dem Brode wegzunehmen“, und ſogleich wiederholt er jene falſche, von Zwingli ſo bündig wi-

derlegte Beſchuldigung Bugenhagens, daß „ſie uns ſpotten, wie ſie „geluſtet, daß wir Fleiſchfreſſer und Blutſäufer ſind."

„Nun iſt Gott ein ſolcher Mann", fährt er fort, „der da Luſt „hat zu thuen, was fur der Welt närriſch und untuchtig iſt." Der ganze Zweifel gegen die locale Gegenwart — ſagt er Pirkhaimer'n nach — gehe von der Vernunft aus, die nicht begreifen könne, daß Ein Leib an mehreren Orten zugleich ſeyn könne. Von einem Streben, „überflüſſige Wunder" wegzuſchaffen, war Luther's erſter Zweifel an der Transſubſtantiation ausgegangen (vgl. oben §. 30); hätte Luther Zwingli's Schriften geleſen, ſo hätte er gefunden, daß deſſen Lehre einen ganz andern Ausgangspunkt hatte; keinen andern, als das materiale Glaubensprinzip: die Verſöhnung allein durch Chriſti Tod, die Oppoſition gegen die Wiederholung des Opfers Chriſti. So aber gab er ihm ein erdichtetes Prinzip Schuld; „alſo thun alle „Rottengeiſter, ſchöpfen vorhin einen Dunkel [Dünkel]; wenn ihnen „derſelbe gefällt, unterſtehn ſie ſich, die Schrift auch darauf zu zwin„gen." Und doch ſey der Sinn der Einſetzungsworte, daß Chriſti Leib im Brode ſey (est für continet!) ſo klar, als „wenn mir je„mand ein Semmel [Weißbrod] vorlegt und ſagte: Nimm, iß, das „iſt ein weiß Brod" (!)

Er fährt nun fort, den Gegnern, deren wirkliche Argumente er nicht geleſen hat, Argumente anzudichten, wie er ſich's etwa dachte, oder wie Pirkhaimer es dargeſtellt hatte. Die Gegner, ſo verſichert er, hätten nur zwei Argumente, erſtlich, es ſchicke ſich nicht, daß Jeſu Leib im Brode ſey, zweitens, es ſey nicht vonnöthen. Wolle man das erſtere gelten laſſen, ſo könne man dann auch wohl ebenſo gut ſagen, es ſchicke ſich nicht, daß Gottes Sohn Menſch geworden u. dgl. „Es ſchicke ſich nicht, daß Gott im Sacrament ſoviel Wun„derwerke ſolle thun, als er ſonſt nirgend thut [21]). Denn daß wir

---

20) So hatte Pirkhaimer den Gedanken Oecolampad's dargeſtellt, daß nach römiſcher Lehre die durch die menſchlichen Prieſter geſchehenden Wunder der Transſubſtantiation an Zahl die göttlichen Wunder übertreffen würden.

„gläuben, daß der einige Leib Chriſti an hunderttauſend Enden ſey, „ſoviel Brod gebrochen wird, und daß die großen Beine da ſollen „verborgen ſeyn, daß ſie niemand ſieht noch fühlet (!) das halten ſie (Luther alſo nicht!) „für ungeſchickte Ding." Es gebe in der Natur ſchon viele Wunder. Auch durch die Predigt komme Chriſtus, obwohl zur Rechten Gottes ſitzend, ins Herz des Menſchen; „nu „ſiehe, vermag ſolchs alles die ſchwache leibliche Stimm, daß ſie „zum erſten den ganzen Chriſtum in die Ohren bringet, darnach in's „Herz aller, die zuhoren und gläuben: ſollt das ſo wunderlich ſein, daß „er ſich in's Brod und Wein bringet?" Ein doppelter Trugſchluß! Luther läßt ſich hier wieder von Brenz hinreißen, und merkt nicht, daß es Brenz nur zu einer Gegenwart des actus in actu gebracht hatte; er will nun mit demſelben Argumente die Gegenwart der substantia in substantia beweiſen. Weil Chriſtus geiſtlich in's Herz kommen kann, ſoll er auch leiblich in's Brod kommen können! Ja er fragt noch: „Iſt nicht das Herz viel ſubtiler, denn das Brod?" und ahnt nicht, daß gerade darum, weil das Brod eine todte Materie, der lebendige Leib des verklärten Heilandes ſich nicht mit der todten Materie vermiſchen und vereinigen kann, daß Chriſti Leib nicht iſt, wo Chriſti Geiſt nicht iſt.

Ein analoger Trugſchluß folgt unmittelbar darauf. Chriſti Gegenwart ſey nothwendig, denn „wenn Chriſtus nicht bei mir wäre „in Kerker, Marter und Tod, wo wollt' ich bleiben?" Daſſelbe konnte auch Zwingli nach ſeiner Ueberzeugung rufen; aber was folgte denn aus der Nothwendigkeit jener centralen, geiſtlichen (von Zwingli klarer als von Luther entwickelten) Gegenwart für die locale Gegenwart Chriſti im Brod?

„Weil nun jene" (ſchließt er) „das nicht ſehen, laufen ſie an „mit ihrem Menſchendunkel [Dünkel] was es verſchlage, daß Gott „ſolch Gaukelwerk damit mache. Nu laß ſie getroſt narren; bleib „aber dabei, daß Chriſtus ſo wie geſagt durch das Wort ſolchs alles „thut u. ſ. w."

Nachdem er ſo den erſten angeblichen Grund der Gegner, es ſchicke ſich nicht daß Chriſtus im Brode ſey, widerlegt hat, geht er

zum zweiten über: es ſey nicht vonnöthen. „Da muß ſich Chri„ſtus laſſen zur Schul führen und meiſtern!“ ruft er aus, „der h. „Geiſt hat es nicht recht getroffen.“ Es iſt das wieder eine ſolche petitio principii, wie wir ſie ähnlich ſchon bei Pirkheimer gefunden [21]).

Er giebt ihnen Schuld, ſie ſagten: „Was iſt Noth, daß ich „gläube an den gebackenen Gott?“ — „Wohlan“, erwiedert er auf dieſe ſeine eigne Erfindung, „er wird ſie auch einmal backen, daß „ihnen die Rinde wird verbrennen. Wer ſagt das nun? Gott? oder „ein Menſch? Ein Menſch ſagt es. Warumb? Darumb, daß ſie „der Satan beſeſſen hat, haben nicht mehr gelernt, denn die „Worte reden und predigen: Chriſtus iſt für uns geſtorben; im „Herzen aber fühlen ſie nichts davon.“ Hier fühlte Luther ſelbſt den Punkt, in dem die Kraft und das Prinzip von Zwingli's Lehre lag. Er wußte dieſen Punkt nicht anders aus dem Wege zu ſchaffen als durch direkte, aus der Luft gegriffene Verdächtigung, daß der Glaube Zwingli's an Jeſu Tod Heuchelei ſey. Das überſchritt nun freilich das Maaß, das Luther, ſelbſt einem wirklichen Schwärmer gegenüber, hätte einhalten ſollen.

---

21) Oberſatz: Chriſtus und der heil. Geiſt ſagen, daß Chriſti Leib im Brode ſey und mündlich gegeſſen werde. Unterſatz: Zwingli ſagt: dieſe Gegenwart und das mündliche Eſſen ſeyen nicht nöthig. Schlußſatz: Folglich meiſtert Zwingli Chriſtum und den heil Geiſt. — Dieſer Schluß wäre natürlich nur dann richtig geweſen, wenn Zwingli den Oberſatz zugegeben hätte, oder vielmehr wenn der Oberſatz gelautet hätte: „Zwingli geſteht, daß Chriſtus und der heil. Geiſt eine locale Gegenwart u. ſ. w. lehren.“ — Nun hatte Zwingli aber vielmehr umgekehrt ſo geſchloſſen: Die h. Schrift kann ſich nicht ſelbſt widerſprechen. Der h. Geiſt ſelbſt lehrt Joh. 6, daß es nicht zwei Wege der Vereinigung mit Chriſto giebt, ſondern nur den Einen der Vereinigung im Glauben und daß neben dieſem ein zweiter nicht mehr nöthig iſt. Folglich dürfen die Einſetzungsworte nicht ſo ausgelegt werden, daß ſie auf einen zweiten Weg, den des mündlichen Genuſſes weiſen.

Was ſollen wir nun weiter ſagen, wenn auch ein Luther die Conſequenz machte: man könne ebenſo auch ſagen, es ſey nicht vonnöthen, daß der Sohn Gottes Menſch wurde, u. ſ. w., und wenn er endlich den erſten Theil ſeiner Schrift mit den Worten ſchloß: „Wie „dieſe die Worte zerreißen und zwingen, kann Vernunft noch wohl „ſehen, daß ſie Narren ſind. Es ſind nur drei Wort: das iſt mein „Leib. Da giebt einer dem Wörtlein das eine Naſen — der andre „nimmt das Wörtlein iſt — der dritte u. ſ. w. u. ſ. w. Dieſe „Schwärmer fechten mich nicht an, ſind auch nicht werth, daß man „ſich mit ihnen ſchlage."

Der zweite Theil, wo er auf den Nutzen des Sacraments eingeht, machte ſeine Stellung eigentlich noch ſchlimmer. Hier war es ſeine Aufgabe, nachdem er ſo ſtandhaft behauptet hatte, daß es neben der geiſtlichen Vereinigung noch eine leibliche gebe und geben müſſe, nun auch zu zeigen, worin ſich denn nun die letztere von der erſteren unterſcheide, und inwiefern uns die mündliche Nießung im Sacrament näher mit Chriſto vereinige, als der Glauben an die Predigt. Dieſe Aufgabe nun hat Luther nicht etwa bloß ungelöſt gelaſſen, er hat ſie vielmehr ſo gelöſt, daß er damit alles im erſten Theil geſagte direkt wieder untergrub, und ſeinem Gegner förmlich Lorbeern flocht. Nachdem er nämlich gegen das Meßopfer und das opus operatum gefochten, und gezeigt hat, daß wir nicht Vergebung hoffen ſollen um der Sacramentsfeier als eines von uns vollbrachten guten Werkes willen, nachdem er ferner wiederholt hat, man müſſe glauben, erſtlich daß Chriſti Leib wirklich da ſey, und zweitens, daß er uns geſchenkt werde — nachdem er ferner den Gegnern plötzlich die (durch Mißverſtand aus Zwingli's Buch vom Touf gezogene) Anſicht aufbürdet, das Sacrament ſey ihnen nur ein Zeichen, daran man erkenne, wer ein Chriſt ſey (daran die Chriſten einander erkennen) — ſo giebt er den Unterſchied zwiſchen dem Nutzen der Predigt und dem Nutzen des Sacramentes ſo an: „Wenn ich ſeinen Tod predige, das iſt ein offenliche Predigt in „der Gemeine, darin ich niemand ſonderlich gebe; wer es faſſet, „der faſſet's; aber wenn ich das Sacrament reiche, ſo eigne ich ſolchs

„dem ſonderlich zu, der es nimpt, ſchenke ihm Chriſtus Leib und „Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch ſeinen „Tod erworben. Das iſt etwas mehr, denn die gemeine [allge- „meine] Predigt. Denn wie wohl in der Predigt eben das iſt, das „da iſt im Sacrament, und wiederumb, iſt doch daruber das Vor- „theil, daß es hie auf gewiſſe Perſon deutet. Dort deutet „und mahlet man keine Perſon abe; aber hie wird es dir und mir „inſonderheit geben, daß die Predigt uns zu eigen kompt. „Denn wenn ich ſage: Das iſt der Leib, der fur euch gegeben wird; „das iſt das Blut, das fur euch vergoſſen wird zur Vergebung der „Sunde, da gedenke ich ſein, verkundige und ſage von ſeinem Tod, „ohn daß es nicht offentlich geſchicht, allgemeine, ſondern allein „auf dich gezogen wird."

Iſt das der ganze Unterſchied im Erfolg zwiſchen Predigt und Abendmahl, wozu dann hier eine Aneignung des Verdienſtes Chriſti durch mündliches Eſſen? Wozu dann hier eine peripheriſche Vereinigung? Wurde denn nicht ganz genau derſelbe Erfolg: die ſpecielle Aneignung des Todes Chriſti an den Einzelnen, auch nach Zwingli's Lehre durch das h. Abendmahl erreicht?

„Die zum Sacrament gehn, ſollen gläuben und ſicher ſein, nicht „allein, daß ſie Chriſtus wahrhaftig Leib und Blut darin nehmen, „ſondern auch, daß es ihnen da geſchenkt werde und ihr eigen ſey. „Wozu? Nicht umb Gelds oder Verdienſts willen, als ein Werk, „wie die Monche und Pfaffen Meſſe halten, ſondern fur uns zu „Vergebung der Sunde. — Darumb muß ein iglicher Chriſt „wiſſen dieſe Wort von Buchſtaben zu Buchſtaben: Da hat mir „mein Herr ſeinen Leib und ſein Blut im Brod und Wein geben, „das ich eſſen und trinken ſoll, und ſoll mein ſein, dazu ich ſicher „ſei, daß mir meine Sunde vergeben ſind, und daß ich des Tods „und der Hölle los ſein ſoll, und ewig Leben haben." Liegt darin der Erfolg, daß Chriſti gekreuzigter Leib mein iſt, mir angehört, mir Vergebung der Sünde bringt, wozu dann gerade das münd- liche Eſſen, wozu die Gegenwart des verklärten Leibes im Brode? Darauf hat Luther keine andre Antwort, als ſeine Exegeſe der Ein-

ſetzungsworte, die ſelber wiederum als willkührliche erſcheint. Wie aber konnte er ſo wüten gegen ein Dogma, nach welchem der Erfolg des Sacramentes ganz derſelbe war, wie bei ihm? Wie konnte ihm eine Exegeſe nicht bloß als exegetiſch falſch, ſondern auch als dogmatiſch verwerflich und praktiſch gottlos erſcheinen, deren dogmatiſches Reſultat im Punkte von dem Nutzen des Sakramentes um kein Haar abwich? Wir wiſſen darauf keine Antwort als dieſe: Luther war ſich ſelbſt nicht klar. Ein dunkles Gefühl, das nach Compenſation des bloß-ſubjektiven Glaubens verlangte, ließ ihn bei Zwingli's Lehre (wobei aber unter „Glauben" das objektive Glaubensleben verſtanden war) unbefriedigt. Andrerſeits trieb ihn die Oppoſition gegen die Meſſe doch von ſelber wieder zur Beziehung des Sakraments auf den gekreuzigten Leib Chriſti.

So alſo, wie Chriſtus „im Herzen wohnt," ſo iſt er im Sakrament; er wird uns gegeben „zur Vergebung der Sünden." „Das „heißen wir nu den rechten Brauch; nicht alſo, daß es nur gethan „ſey und der Kirchen Gehorſam vollbracht. Denn ſo mocht eine Sau „auch wohl hinzugehen; es iſt nicht um des Werks willen zu thun, „ſondern daß dein Herz geſtärket werde" [22]).

Luther's Schrift machte einen ſehr verſchiedenen Eindruck. Capito berichtet [23]), daß ſelbſt in Wittenberg ſich Anhänger Zwingli's fänden; er ſelbſt mahnt Zwingli mit altem Edelmuth von jeder leidenſchaftlichen Erwiederung ab [24]). Auch Oecolampad hatte

22) Der dritte Theil dieſer Schrift Luther's, „von der Beicht", kömmt für unſern Zweck nicht in Betracht.

23) Cap. an Zw. 14. Nov. 1526.

24) Modum ut serves, vehementer refert, ne cum furente insanias. 24. Nov. 1526. — Später, den 1. Jan. 1527: Lutherus justum librum in te scribit et Oecolampadium, sic enim hic jactant. Quem secure excipias meliore animo, quam ipse prior impetit. Totus in eucharistia est. — Sine unguibus et dentibus coneris, mi frater, nam laudem maledicentiae Luthero non invido.

anfangs die Sache ruhig aufgenommen; dann aber hatte ihn Luther's Heftigkeit gegen den armen Bucer, der gerecht zu ſeyn gewagt hatte, tief indignirt [25]). Zwingli äußert ſich wenig in ſeinen Briefen, und ſtets ohne Leidenſchaft [26]).

---

25) Oec. an Zw. 1. Dez. 1526. A Wittenberga Argentorensibus nihil aliud allatum est, praeter inhumanissimam epistolam, qua Bucerum sincerrime et optime meritum, ingratissimus flagellat. Praemiserat hic noster in tomum quartum lucubrationum Lutheri, quas latinitate donarat, praefationem, christiana mansuetudine et pietate renitentem eruditionisque plenam, et in ea submonuit et de eucharistia, cum honesta tui ac mei memoria. Id tam indigne fert homo ille miser, ut furoris sui nullum esse sinat finem. Misit eam epistolam Secerio, typographo Hagenoiensi, ut si illam Hervagius nolit imprimere, ipse imprimat. Visum autem Bucero, ut Hervagius excudat, sed antidoto Buceri adjecto, nempe apologia, qua et Pomerani criminationi respondebit. (Dieſer hatte Bucern der Verfälſchung ſeiner Schriften beſchuldigt. Vgl. Cap. an Zw. 26. Sept. 1526.) Donet Christus, ut feliciter! Quem non terreret judicium Domini? Si enim cedros Libani ventus sic prosternit, quis suis viribus deinceps confidet? Tuum erit mi frater, epistolam bene expendere, et furibundas voces, quas contemtissime in nos tanquam adversarios Christi et regni ejus jacit, non dissimulare sed christiana mititate amoliri. Maxime autem illum perpetuum tenorem: aperta verba, dextre tractabis. In einem frühern Brief, vom 30. Okt. ſchreibt er: In una re licebit excusare Martinum, nempe quod vereatur, ne qua vis verbis divinis fiat et ita aperiatur fenestra omnia sacra semel profanandi. Alioqui non video, quomodo boni consulamus, quod scripsit. Und den 20. Okt. Expedit tardius responsionem parare Martino, et interim orare Dominum, ut spiritu suo nobis assistat, ne quid ministerio nostro indignum agamus.

26) An Oec. den 29. Nov. 1526. Expostulationem latinam ad Lutherum nondum orsi sumus; dabimus tamen, si Dominus velit, ad nundinas Francfordenses. An Haner den 3. Dez. De suo languidum hoc telum, non ex armamentario Christi promit, carne Christi adesa confirmari fidem.

Während Zwingli eine Vertheidigung vorbereitete, führte er mit Haner einen dogmenhiſtoriſch intereſſanten Briefwechſel. Haner ſeinerſeits hatte den dogmatiſchen Differenzpunkt, auf den alles hinauskam, nämlich die Frage, ob es neben der centralen Vereinigung mit Chriſto noch eine zweite, peripheriſche gebe, ſehr richtig und ſcharf erfaßt. Ego, ſchreibt er unterm 18. Dez. 1526, omne hujus causae pondus et argumentum in eo situm esse arbitror, sitne corporalis piorum cum capite Christo unio, utpote quae non tantum constet unitate Spiritus in vinculo panis, sed et reali ac corporali corporis et sanguinis Christi communione, ut scilicet nemo sit membrum de corpore, nisi caro sit de carne ejus et os de ossibus ejus, etiam corporaliter participatis. (Daß man durch jene centrale, durch den heil. Geiſt vermittelte Einigung ebenfalls, aber in anderer Weiſe, caro de carne ejus etc. werde, leugnete er natürlich nicht; nur daß man caro de carne corporaliter participata werde). Verum, si hoc ita est, quomodo quaeso Christi corpus mysticum erit, et ecclesia res omnino spiritualis ac tota in spiritu. Er will ſagen, daß es in der Kirche nichts fleiſchliches an und für ſich, neben dem geiſtlichen gebe, das vom letzteren getrennt gedacht werden könne, z. B. keine Vereinigung mit Chriſti Leib, wo nicht zugleich und vorher Vereinigung mit Chriſti Geiſt ſey. Er drückt dies deutlicher aus in den folgenden Worten: Deinde qualiter quaeso hac ratione Sanctus Domini corruptionem in membris non sentiet, si hujus caro realiter et corporaliter illis unita est? Docet quidem apostolus et precatur, ut per fidem Christus cordibus inhabitet, caeterum de corporali et reali hujus immanentia nihil, quod sciam, meminit. (Vgl. hiemit oben Thl. 1, S. 96—97).

Zwingli ſeinerſeits hat im Briefwechſel mit Haner (Br. vom 3 Dez. 1526) beſonders einen Lehrpunkt zum erſtenmal ſcharf entwickelt, der hernach öfter bei ihm vorkömmt, die Lehre von der Alloöſis. Man hat dieſe Lehre Zwingli's oft ſo dargeſtellt, als verſtehe er unter der Alloöſe die rein nominelle Uebertragung der Na-

men der einen Natur auf die andere. In Wahrheit geht er vielmehr gerade von jener realen Vereinigung der Naturen aus, welche wir früher bei ihm gefunden haben, wobei er freilich nicht — erſt in ſcholaſtiſcher Starrheit die Naturen als Subſtanzen neben einander ſtellt — und dann noch ſcholaſtiſcher die Eigenſchaften der einen Natur auf die andre überträgt, wohl aber die Naturen als die zwei aktuellen Verhältnißweiſen der Einen Perſon betrachtet, als die ewige Verhältnißweiſe zu Gott, als die zeitliche Verhältnißweiſe zur Creatur. Ein unmittelbarer Ausfluß dieſer Idee iſt ſeine Lehre von der Allöoſe. Wie zufällig, wird er zuerſt darauf geführt. Es iſt die Frage, ob man ſagen könne: in carnem Christi fidere? Quae de fide in Christum aut ejus mortem dicuntur, non spectant humanam in eo naturam. Moderne Lutheraner werden das ſo verſtehen, daß man nicht an die Perſon Chriſti ſondern nur an ſeine göttliche Natur glauben ſolle. Wer dieſe Geiſtloſigkeit in Zwingli's Worte hineintragen will, dem ſteht es frei. Er ſelber war freilich fern davon, nicht an die menſchliche Natur Chriſti zu glauben; er ſelber legt ſeine Worte ſogleich anders aus. Quin et ipsa mors, quae oblatio est pro peccatis nostris, tam pretiosa non esset, nisi is, qui secundum unam naturam mortalis erat, secundum alteram vita (nicht immortalis!) esset. In ſeinem Verhältniß als Menſch war Chriſtus ſterblich; in ſeinem Verhältniß zum Vater als der, der das πλήρωμα der Gottheit in ſich trug und es war, war er das Leben, der Quell alles creatürlichen Lebens. Das göttliche Weſen iſt nicht geſtorben; die abſolute Liebe iſt nicht geſtorben, die ewige Weisheit iſt nicht geſtorben, die Heiligkeit nicht, die Gerechtigkeit nicht, dieſe ſind im Tode Chriſti nicht allein fortbeſtanden, ſondern ſogar erſt in ihrer abſoluten Größe erſchienen und verklärt worden. Geſtorben iſt der, der in der Form der, durch Geburt und Tod verlaufenden, zur Verklärung durchdringenden Menſchheit, das ewige Weſen Gottes war und offenbarte. Sehen wir nun ſeine menſchliche Natur, ſein Verhältniß zu Zeit und Raum, creatürlichem Leben und creatürlichem Tode, als ſolche an, ſo wird er darum noch nicht Gegenſtand unſers Glaubens, ſondern

darum, weil er in Raum und Zeit, in Leben und Tod, das ewige, über Raum und Zeit, über irdiſchem Leben und irdiſchem Tode ſtehende ewige prinzipielle Gottesleben **war** und offenbarte. So iſt an ſeinem Tode nicht das Ausfließen von Blut, nicht das Stehnbleiben des Athems, das Erkalten des Körpers das verſühnende, ſondern die That der ewigen abſoluten Liebe, die ſich aus Liebe dem heterogenſten, dem Haſſe der Sünder, hingiebt, das anbetungswürdige Objekt des Glaubens. Dies die Ideen Zwingli's. Nun fährt er fort, wenn man ſage: in Christi carnem fidere, ſo ſtehe caro für mors; denn nicht der Körper als ſolcher ſey Gegenſtand des Glaubens, ſondern die That der Hingabe dieſes Körpers. Und wiederum morti fidere ſtehe für Deo fidere, qui (secundum alteram naturam) mortuus est; das letzte Objekt des Glaubens ſey auch nicht der phyſiſche Tod dieſes Individuums, ſondern die That dieſer Perſon, die Gott war, und ihre Gottheit in ihrem Verhältniß zu den Menſchen durch ihre Hingabe in den Tod manifeſtirte. Daß nun für Deo fidere, qui mortuus est, ohne weitres morti Christi fidere geſagt werde, das geſchehe *κατ' ἀλλοίωσιν* h. e. commutationem. Quoniam is, qui filius Dei est, itidem est filius hominis, una *ὑπόςασις*, naturae tamen duae, fit ut humanitati sive carni tribuatur, quod solius divinitatis est. Daß für mors wiederum caro geſagt werden könne, geſchehe ebenfalls durch die alloeosis oder commutatio idiomatum. Neque enim mors Christi vivificare posset, nisi Christus simul vita esset. Von einer „communicatio idiomatum" iſt nicht die Rede; eine Vermiſchung der Naturen, wo jede die Eigenſchaften, d. i. das Weſen, der anderen annähme, fällt Zwingli freilich nicht im Traume ein; von dieſer eutychianiſirenden Abhülfe iſt er fern, weil er fern iſt von jener neſtorianiſirenden Vorausſetzung zweier ſolcher Naturen, die zwei Subſtanzen wären; nur dieſe Vorausſetzung ruft jene Abhülfe hervor; Zwingli iſt von beiden frei. Seine commutatio idiomatum iſt zunächſt eine commutatio der Benennungen, die jedem der beiden Idiome beigelegt werden; begründet iſt ſie aber in der **reellen** Einheit der Perſon, deren Menſchheit die unmittel-

bare vollkommene Erſcheinung ihrer Gottheit iſt. | Carnem Christi edere (Joh. 6) est credere ipsum pro nobis mortuum esse. Verum quid hoc est? An non et Decii, Curtii, Codri pro aliis mortui sunt? Sed his niti nemo debuit. Creatura enim fuerunt. In Christo autem hoc est admirabile, quod, cum Deus sit, per quem omnia creata sunt et gubernantur, etiam pro nobis mortuus est, qui erat vita omnium. Kann man die Einheit Chriſti tiefer und herrlicher ausſprechen? Der, der das Leben aller, der Brunn alles creatürlichen und ſoteriologiſchen Lebens iſt, iſt für uns geſtorben. So verwirft Zwingli mit Eifer die Anſicht, daß in der Redeweiſe carnem Christi edere, caro ein Symbol ſei. Nam symbolum est alterius rei signum; Christus autem est ipsum salutis pignus. Er begründet nun die Lehre von der Perſon Chriſti durch die Lehre vom Werke Chriſti. So ringt er nach tiefer Einheit, und nur darum hat man ihn mißverſtanden, weil man bei ihm, der alle Scholaſtik durchbrach und nach der reinen Idee durchzudringen ſuchte, ſtets Scholaſtik vorausſetzte! In Gott, ſagt er, ſeyen Gerechtigkeit und Gnade eins, und beide unantaſtbar. Der Gerechtigkeit habe niemand ſo genügen können, daß, ohne ſie zu alteriren, die Gnade habe wirken können; „da machte Gott ſeinen Sohn zum „Chriſt," Christum fecit Deus filium suum; der genügte der Gerechtigkeit durch ſein Leben und ſeinen Tod. Caro ergo pretium fuit pro peccatis nostris? Minime, si per carnem genus (die Art, das Fleiſch als ſolches) intelligas. Sed caro Christi, hoc est: totus homo divinitati conjunctus. Caro ejus, qui vita naturâ est, vivifica dicitur propter naturarum unionem. — Cum is flagellatur, qui Deus et homo est, ex ea parte caeditur, qua homo est; et ex ea salus currit, qua Deus est. So wird alſo die Eine Handlung der Einen ganzen Perſon zugeſchrieben; nicht die Menſchheit als die eine Subſtanz iſt geſtorben und die Gottheit als die andere hat uns erlöſt; ſondern die Eine Perſon hat uns durch ihr Sterben erlöſt; ſie ſtarb in ihrem zeitlichen, geſchichtlichen Verhältniß als Menſch; aber dieſe Hingabe

in den Tod war die abſolute Liebesthat des ewigen Gottesſohns. Wäre Chriſtus nur Gottesſohn geweſen, und nicht in das zeitliche Verhältniß zur Creatur durch ſeine Menſchwerdung eingegangen, ſo hätte er nicht ſterben können; wäre er nur zeitlicher Menſch und nicht der menſchgewordne Gott geweſen, ſo hätte ſein Tod uns nicht erlöſt. — Wir fragen noch einmal, ob dieſe Lehre nicht klarer und zugleich — tiefer iſt, als die Lehre, daß die menſchliche Natur (freilich nicht einmal von Anfang an!) die Eigenſchaften der göttlichen angenommen habe? —

Wir haben nun Zwingli in ſeinem Stillleben beobachtet; wie er, mitten im Laufe des Streites ruhig in ſeiner innerlichen dogmatiſchen Entwicklung fortarbeitete [27]). Er beeilte ſich nicht mit der

---

27) Zugleich hatte er noch ein kleines Seitengefecht. Dr. Jakob Strauß aus Baſel, Dominicaner, dann prot. Pred. in Tirol und in Eiſenach, wo er ſich wiedertäuferiſche Angriffe auf die ſociale Ordnung zu Schulden kommen ließ und in's Gefängniß kam, zuletzt in (markgräfl.) Baden, ein eitler und ſtreitſüchtiger Mann, hatte 1526 Zwingli und Oecolampad mehrfach angegriffen. Anfangs ſchwiegen ſie; wiederholte Angriffe nöthigten zu einer Erwiederung. Zwingli ſchrieb im Januar 1527 ſeine kleine Schrift: Antwurt Huldrychen Zwingli's über doctor Struſſen büchlin. (Opp. II. A, p. 470 ff.) Strauß hatte im ganzen nur die alten Einwürfe wiederholt (daher dieſe Controverſe uns nicht näher intereſſirt). Was er Neues bringt, iſt allzu ungeſalzen, z. B. wenn er Zwingli Schuld giebt, er habe ſich aus Hochmuth „einen griechiſchen Namen angedichtet" — dafür hielt er nämlich den Namen Zwingli! Zwingli bezahlt ihn denn auch mit verdienter Münze. Wir müſſen den Ton, in dem er mit Luther ſpricht, um ſo höher ſchätzen, wenn wir hier ſehen, wie er, wenn er wollte, auch beißend ſeyn konnte bis zur Vernichtung des Gegners. Gegen den „tütſchen ſchülmeiſter" ließ er ſeiner Laune freien Lauf. „Du biſt ein Struß, und mag dich gott wol zü einer gans machen, „ſo biſt du ouch ein gans." — Hauptſächlich urgirt er, daß die Einſetzungsworte, aus denen die Stelle „der für euch gebrochen" nicht weggelaſſen werden dürfe, keine Verheißung ſondern eine Erklärung enthalten.

Antwort an Luther, er gönnte ſich faſt ein Vierteljahr Zeit; er ließ die Erregtheit, die etwa in ihm war, abkühlen, und das ſieht man ſeiner Erwiederung auch gar wohl an. Zwingli ſah es offenbar deutlich ein, daß Luther's Angriff aus Unkenntniß ſeiner Perſon hervorgegangen ſey. Sein Hauptſtreben ging dahin, vor Luther als der zu erſcheinen, der er war, als ein von aller Schwärmerei freier, ruhiger Prediger des Evangeliums.

Im Anfang des Jahres 1527 erſchien Zwingli's „Fründlich verglimpfung und ableinung über die predigt des treffenlichen Martini Luthers wider die ſchwärmer" [28]. Die Leſer, beginnt er, ſollten nicht in Sorge ſeyn, daß Zwietracht werde unter denen, ſo beim Evangelio ſtehn. Er wolle nicht ſtreiten, ſondern in der Kirche habe ein jeder, auch der geringſte, das Recht zu reden, „laſſe man nun mich den kleinſten ſyn, ſo will ich „gar klar one allen ſchalk und zorn anzeigen, daß der allmächtig gott „Martino Luther in diſer leer des ſacraments die heimlichkeit ſines „verſtands nit geoffnet hat. Es ſoll ouch das nieman für ſchälken „oder ſchmähen rechnen, ſo ich ſag: Das iſt nit; dann ie ſo müß „man der unwarheit widerſton und die an den tag bringen, treffe „glych an, wen es welle. Martin Luther iſt als hoch in minem ſchlechten urteil als ein einiger; noch iſt gott höher; „deß wort ſoll weder ich noch ein anderer um Martini oder eins anderen willen in mißverſtand dringen laſſen." Er ermahnt nun die Chriſtenheit, ſich durch niemanden von einer freien unbefangenen Prüfung ſeiner Lehre nach dem Glauben (analogia fidei) und dem geſchriebenen Wort abhalten zu laſſen. „Denn die gſchrift müß allein „durch den glouben verſtanden werden, und der gloub allein bewärt „werden, ob er gerecht ſye, mit und an der gſchrift, die durch den „glouben recht verſtanden wirt." Sodann wiederholt Zwingli kurz die uns bereits bekannten Argumente für ſeine Lehre, und ſchafft mit leichter Mühe Luther's in der That ſo ſchwache Gegenargumente auf

28) Opp. II, B, S. 1 ff.

die Seite. Namentlich zeigt er, daß der Sinn, den Luther in den Einſetzungsworten finde, ein fernliegender, künſtlicher, nichts weniger als der natürliche, ſey, obwohl ihn Luther für eben ſo klar erkläre wie den Satz: das iſt ein Semmel. Das iſt ein Semmel, ſey freilich klar, nicht aber: die Semmel iſt ein Kabiskopf [Weißkraut]. Daß von einem Ding ausgeſagt werde, es ſey ein anderes Ding, ſey nicht klar, ſondern in allen denkbaren Fällen durchaus unklar. Wenn Luther behaupte, wer nicht glaube, könne nicht ſelig werden, ſo müſſe man bedenken, daß die heil. Schrift ſtets den Glauben an Chriſti Tod, nirgends den an die locale Gegenwart im Abendmahl fordre. Die Einſetzungsworte enthielten eine Erklärung, daß Brod und Wein ein Zeichen des Todes Chriſti ſeyen, nicht eine Verheißung künftiger wiederholter Wunderakte. Er beklagt ſich ſodann, daß Luther ſeine Lehre völlig verdreht, ſeine wahren Argumente verſchwiegen habe, läßt aber kein hartes Wort gegen Luther fallen. „Sich, „frommer Leſer, wie wir armen Schwärmer ſo übel mit Fürſprechen „[Advocaten] verſorgt ſind" — das iſt Alles. Von neuem beruft er ſich dann auf Joh. 6 und auf die Realität der Himmelfahrt. Gegen die Anklage Luther's, daß ſein Glauben an Chriſti Tod ein erheuchelter und er vom Teufel beſeſſen ſey, erwiedert er mit rührender Sanftmuth: „Da du, lieber Luther, ſprichſt: „der tüfel hab „„uns bſeſſen"; „wir habind wol geleſen, Chriſtus ſye für uns tod, „„aber im Herzen empfindind wir das nit", ſagend wir nüts böſers „zü, dann: Warum urteilſt du eins andren herren eigenmann? „Röm. 14, 4. Sagend wir die ſumm, wie wir gloubind und was „wir leerind, ſo ſprichſt du eintweders, wir habinds von dir gelernet (und iſt doch wunder darby, habend wirs von dir gelernet, daß „du din ſelbs leer nit erkennen willt) oder du ſprichſt, wir gloubinds „nit, das wir verjähend [bekennen]. Wie ſöllend wir jm nun thün? „Nüts anders, dann frölich tragen und dem rechten richter empfelen."

„Andre ſchmach- und ſcheltwort, lieber leſer, laſſend wir ouch „dem genannten richter ſton, und zeigend dir an, daß Luther durch „alle diſe ſach die nachbezeichneten meinungen redt one gottes wort, „mag ſy ouch nit erhalten; damit du dich deß bas wüſſiſt ze ver-

„goumen. 1) Der lychnam Chriſti lyblich geeſſen befeſtet den glou„ben 2) Der lychnam Chriſti lyblich oder natürlich geeſſen vergibt „die ſünd. 3) Der lychnam Chriſti wirt lyblich ins ſacrament bracht, „ſobald die wort: Das iſt min lychnam, drüber geſprochen wer„dend. 4) Das evangelium werde mit reichen des ſacraments dem „nemenden zügeeignet, und der lyb und blüt Chriſti geſchenkt."

Die „fründlich verglimpfung" hatte Zwingli zu ſeiner Rechtfertigung vor den Gemeinden geſchrieben. Zu gleicher Zeit ſchrieb er zu ſeiner Rechtfertigung vor den Gelehrten eine größere Schrift in lateiniſcher Sprache, welche unter dem Titel: **Amica Exegesis, i. e. expositio eucharistiae negotii ad Martinum Lutherum Huldrico Zuinglio auctore** [29]) ebenfalls im Anfang des Jahres 1527 erſchien, unmittelbar ehe Luther ſeine bereits fertige Schrift: „Daß dieſe Worte noch feſt ſtehen u. ſ. w." edirte. Den Inhalt der amica exegesis ebenſo genau, wie die früheren Schriften durchzugehen, wäre ein Unternehmen, welches die uns vorgeſteckten Grenzen durchaus überſchreiten würde. Es kann unſre Abſicht nicht ſeyn, die ganze Streitliteratur excerptenmäßig zu verfolgen; wir mußten genauer eingehen ſolange, bis der dogmatiſche und perſönliche Stand der beiden Hauptgegner ſich klar herausgeſtellt hatte; von nun an intereſſirt uns nur dasjenige, was einen Fortſchritt im Streite bezeichnet. Das Einzelne der amica exegesis gehört nicht in dieſe Kategorie; nur das Ganze wollen wir überblicken. Zwingli ſchlägt einen hiſtoriſchen Gang ein; er verfolgt den Verlauf des bisherigen Streites, giebt eine genaue Geſchichte desſelben, gleichſam eine ſummariſche Darſtellung des bis dahin geführten Proceſſes. In dieſer Form ſucht er, was Bugenhagen, Brenz und Luther gegen ihn vorgebracht, zu widerlegen, und thut es mit einer ſolchen Sanftmuth, daß nicht nur ſeine Freunde ihn bewunderten [30]), ſondern auch der

---

29) Opp. III, p. 459 sqq.

30) Cap. an Zw. 8. Apr. 1527. Quanto animo hic legatur exegesis tua ad Lutherum, dicere nequeo, adeoque ipse vehementer admiror temperatum acumen et lenem constantiam in causa tam odiosa.

ſonſt ſo fanatiſche Löſcher zugeſtanden hat, Zwingli habe Luther'n in dieſer Schrift mit großem Reſpekt behandelt. Man kann dieſelbe in der That als ein Muſter chriſtlicher Polemik für alle Zeiten hinſtellen. Sie war eröffnet durch eine (gedruckte) Dedication an Luther. Dieſe, datirt vom letzten Febr. 1527, beginnt mit der Erinnerung, daß Gott manchem, der den Sieg ſchon in Händen zu haben glaube, denſelben entziehe, Luther alſo nicht vorſchnell ſich für infallibel und unüberwindlich halten und jede Prüfung von der Hand weiſen möge. Er möge dies um ſo weniger, da er Zwingli's und Oecolampad's Schriften noch gar nicht ſelber geleſen zu haben ſcheine. Quantum enim tua video, adparet nostra tibi esse ignotissima; nam eis, quae jam dudum in medium attulimus (verbo absit invidia) omnia, quae tu in contrarium producis, nullo negotio possunt dilui. Zudem habe Luther in leidenſchaftlicher Stimmung geſchrieben; quod si ita est, appellabit et hic liber abs te irato ad placatum et conciliatum.

Dieſe Schrift mußte nothwendig — ſo ſollte man denken — einen günſtigen Eindruck bei Luther hervorbringen. Er mußte ſich denn doch geſtehen, daß er es hier nicht mit einem hergelaufenen Schwärmer, der nur Aufſehen erregen wolle, zu thun habe, und daß das Bild, welches Pirkheimer von den Schweizern entworfen, ein gründlich falſches geweſen ſey. Auch ſonſt weit und breit verfehlten Zwingli's Schriften nicht, einen günſtigen Eindruck hervorzubringen; die Geiſtlichen der Markgrafſchaft Baden erklärten ſich mit Ausnahme des einzigen Strauß ſämmtlich für ihn, ſodaß auch der Markgraf ſelber in ſeiner früheren Ueberzeugung wankend wurde [31]); in Augsburg durfte Zwingli unter dem Volke wenigſtens die eine Hälfte zu ſeinen Anhängern zählen [32]); und die dortigen Prediger vollends erklärten ſich am Palmſonntage förmlich in einem ſchriftlichen Docu-

31) Cap. an Zw. den 28. Febr. 1527.

32) Regel an Zw. den 15. Mai 1527.

mente für eine Lehre, die der ſeinigen ſo ähnlich war wie ein Ei dem andern [33]; von ſo vielen Seiten erſchollen günſtige Urtheile, daß Zwingli, der doch ſonſt nicht eben ſanguiniſchen Hoffnungen ſich hingab, die Erwartung ausſprechen konnte [34], in drei Jahren werde ſeine Anſicht in halb Europa die herrſchende ſeyn. Durfte man unter ſolchen Umſtänden von Luther nicht wenigſtens eine perſönliche Anerkennung der Gegner, eine ruhige Prüfung erwarten?

Laſſen wir auf dieſe Frage, ſowie auf die weitere, warum dies dennoch nicht geſchah, einſtweilen Planck antworten [35]. „Zwingli's Schrift war des Titels ungeachtet eine eigentliche Streitſchrift, „aber eine mit ſo gelaſſener Mäßigung, mit ſo bedachtſamer und „ſelbſt achtungsvoller Schonung ſeines Gegners abgefaßte Streitſchrift, daß beinahe jeder Gegner dadurch entwaffnet oder — bis „zum Zähneknirſchen aufgebracht werden mußte. Vielleicht würde „auch das erſtere bei Luther erfolgt ſeyn, wenn er nicht zum Unglück

---

33) Siehe dieſelbe mitgetheilt in den Opp. Zw. VIII, pag. 46 ff. — „Wie „Gott im A. T. befahl, daß man ſeiner Gutheit und Erlöſung jährlich bei dem Abendmahl des Oſterlamms ſollte gedenken, ohne „Zweifel zu Erweckung rechter Zuverſicht in ihn, ... „alſo habe auch Chriſtus befohlen, bei ſeinem h. Nachtmahl, darin er „ſelbſt den Glauben ſpeiſt und tränkt, ſeiner unermeßlichen Liebe „gegen uns im Werke der Erlöſung ernſtlich zu gedenken. — — „— Daß unſer Vertrauen in ihn damit erweckt, geſtärkt und „unterhalten werde, ſo wir hören und zu Herzen nehmen, daß „Gottes Sohn vom Himmel ſelbſt . . . . das rechte Oſterlamm iſt, „das die Sünde hinnimmt" u. ſ. w. Der Chriſt ſoll „eſſen von des „Herrn Brod im rechten Glauben, es ſey der Leib Chriſti „für ihn auch dargegeben und das Blut vergoſſen." Man ſuche „nicht des Bauches Speiſe, ſondern der Seele, die ſonſt keine andere Speis hat, denn Chriſtus." — Ja hier war der Glaube noch weit mehr, als bei Zwingli, als der ſubjektive Glaube (in Luther's Sinn) gefaßt.

34) An Oſiander, den 6. Mai 1527.

35) Thl. II, S. 471.

„zu eben der Zeit eine deutſche Schrift gegen Zwingli an's Licht ge=„ſtellt hätte, deren Sprache in Vergleichung mit jener ſo beſchaffen „war, daß das kränkendſte Selbſtgefühl der bitterſten Scham das „letztere bei ihm bewürken mußte."

Erinnern wir uns, daß ſeit dem Erſcheinen des „Sermons" faſt ein halbes Jahr verfloſſen und noch keine Entgegnung Zwingli's erfolgt war. Luther mochte darin einen Beweis ſehen, daß die Gegner ſich geſchlagen fühlten. Schon dies mochte ihm den Gedanken nahe legen, dieſen Schwärmern, für die er ſie nun um ſo ſichrer hielt, vollends den Garaus zu machen. Dazu kam, daß mittlerweile jene zweite Streitſchrift Pirkheimer's erſchienen war [36]; die ihn in ſeiner Anſicht vollends beſtärkte, und ihm Oecolampad als einen elenden Wicht erſcheinen ließ. So arbeitete er denn mit ganz beſonderem Eifer an einer neuen Schrift. In ganz Deutſchland war im voraus von ihr die Rede, und man erwartete mit Geſpanntheit ihr Erſcheinen. Schon am 18. Dez. 1526 meldete Haner (wie wir ſchon früher gelegentlich erwähnten), daß Luther vorhabe, ein Buch, und zwar zunächſt gegen Oecolampad zu ſchreiben, und ſo eifrig darüber her ſey, daß er ſelbſt ſeine Vorleſungen ausgeſetzt habe, um größere Muße zu gewinnen. Dieſe, von Kapito [37] beſtätigte Nachricht theilte Zwingli (den 3. Jan.) dem Oecolampad mit; Kapito zweifelt ſpäter (den 22. Jan.) wieder, ob das Gerücht Grund habe. Aber von neuem meldet Haner (den 28. Febr.) dem Zwingli, und Billikan dem Oecolampad [38]) von jenem Vorhaben Luther's. Billikan ſchreibt: **Tibi jam major opera adornatur a Luthero. Is**

---

36) Oecolampad hätte anfangs nicht vor, darauf zu antworten (vgl. im vorigen §. Anm. 45); aus ſeinen Briefen an Zw. vom 28. Febr. und 26. März 1527 geht aber hervor, daß er doch geantwortet hat. Ob in einem Privatbrief, ob in einer Druckſchrift, geht nicht deutlich aus ſeinen Worten hervor. Eine Druckſchrift habe ich wenigſtens nirgends auffinden können.

37) Kap. an Zw. 1. Jan. 1527.

38) Vgl. Oecol. an Zw. 26. März 1527.

enim totus huic disputationi se contradidit. Luther, meldet er zugleich vorläufig, wolle absurditatem carnis in coena condonare, und ein mysterium divinae operationis in nobis an die Stelle ſetzen. Haner ſchreibt: Lutherus totus in vos incumbere dicitur, proditurus, ut ajunt, nervis omnibus. Erſt den 24. April ſchreibt Oecolampad an Zwingli, daß er endlich von der Frankfurter Meſſe dieſe längſt erwartete Schrift Luther's: „Daß dieſe Worte noch feſtſtehen" erhalten habe. Er nennt ſie einen liber virulentissimus. Furore nec Pirkhaimero, nec Fabro cedit. Fortan ſind alle Briefe der Freunde Zwingli's voll von dringenden Mahnungen, dieſe Schmähſchrift zu beantworten [39]).

Dieſer hatte bereits den 1. April, bevor er alſo Luther's neuen Angriff kannte, ſeine amica exegesis, ſeine fründliche verglimpfung und noch eine dritte Schrift [40]) an Luther abgeſchickt nebſt einem Briefe, welcher dogmenhiſtoriſch merkwürdig iſt und auch für das perſönliche Verhältniß beider Männer nicht ohne Bedeutung bleiben konnte [41]). Während er in der gedruckten Dedication zur amica exegesis, alſo vor dem Publikum, Luther'n mit außerordentlicher Zartheit ſchonte, glaubte er hier, Menſch zum Menſchen redend, ſich offener und unverholener ausſprechen und dem Gegner an's Gewiſſen reden zu dürfen. Auch dies in der edelſten Weiſe. Compulisti, Luthere doctissime, ſo beginnt er nach dem apoſtoliſchen Segensgruße, nos hanc exegesin, in qua te paulo liberius at citra omne convicium excepimus, ad te invitissimos plane scribere. Sic enim te semper observavi, ut

39) Oecolampad ruft (an Zw. den 31. Mai) ſogar aus: Non possum satis mirari judicium Dei in Luthero. Uebrigens äußerte ſich, völlig unabhängig, Farel (den 9. Juni) wörtlich ebenſo.

40) Luther an Spalatin, 4. Mai 1527. Adjecit tres libellos.

41) In der Schuler-Schultheß'ſchen Ausgabe wird in einer Anm. zu dieſem Brief gefragt, warum Zw. außer der gedruckten Dedication der am. exeg. noch einen beſondern Privatbrief an Luther geſchrieben habe. Dieſe Frage beantwortet ſich ſelbſt.

patrem non potuiſſem magis, — neque te colendi finem faciam, niſi tu nolis pertinaciter veritati reſiſtendi finem nullum invenire. Agam enim per epiſtolam tecum aperte. Fragen wir vor allem: wie ſtellt Zwingli in dieſem Briefe ſein Dogma dar? ſodann: wie nahm Luther den Brief auf?

Bisher war unſer Urtheil über Zwingli's Dogma ein, wenigſtens relativ günſtiges. In der Exegeſe wie in der ganzen Conſtruktion des Dogma's hatte er, wenn das von uns im erſten Theil entwickelte richtig iſt, den rechten Weg eingeſchlagen; ja noch mehr, er war, gerade anfangs, auf dieſem Wege ſoweit fortgeſchritten, daß er nicht bloß der Wiederholung des Opfers Chriſti die Erinnerung an dasſelbe ſubſtituirte, ſondern zu dieſer Beziehung des Sacramentes auf Jeſu Tod auch noch das Moment der ſacramentlichen, centralen, mit dem Akte der Abendmahlsfeier gleichzeitigen Lebensvereinigung mit der Perſon Chriſti hinzufügte. Nachmals war das letztere Moment im Streit zurückgetreten; was er, in beſtimmter Oppoſition gegen Luther, ſagte, war ganz wahr, aber noch keineswegs die ganze Wahrheit, ſondern er ſtellte deren unterſte Lineamente dar, auf denen aber noch viel, viel weiter gebaut werden konnte und mußte. Er ſelbſt baute nur ſoweit, daß er die Eine Seite des Dogma's erkannte, deſſen andere Seite Luther'n, wiewohl unklar, am Herzen lag; Brenz vereinigte mit vollendeter Klarheit beide Seiten, nur ohne exegetiſche Begründung, daher ſein Dogma Zwingli'n in der Luft zu ſchweben ſchien, und er die ſichre Armuth dem unbewieſenen Reichthum vorzog. (War es doch die Armuth des Kreuzes Chriſti!) Hier in dieſem Brief an Luther ließ ſich aber Zwingli durch die Scheu vor jeder aufgedrungenen, in der Schrift nicht ganz ſicher begründeten Lehrbeſtimmung noch weiter treiben. Hier tritt das Moment der Lebensvereinigung mit Chriſto nicht bloß negativ in den Hintergrund; hier wird es poſitiv geleugnet. Hier iſt ſeine Lehre alſo nicht einmal mehr ganz wahr. Speras pro opere, ſchreibt er, quod nunc concinnas, in quo deſeris naturalem carnis eſum, et converteris ad carnem vivificantem in myſterio virtute Spiritus divini, ubi

mira magnificaque concinnas, speras inquam, ut vereor, nebulam aliquam excitaturum, qua perstricti principum et seditiosorum oculi vel hic haereant, ut dicant: non est plane corpus Dominicum a coena tollendum. Sed frustra speras. Nunquam enim aliud obtinebis, quam quod Christi corpus quum in coena quum in mentibus piorum non aliter sit, quam *sola contemplatione*. Zwingli bezieht ſich hier offenbar auf jene, vier Tage zuvor (vom 26. März) durch Oecolampad erhaltene Nachricht Billikan's, von der wir oben ſchon geſprochen, das Luther ein mysterium divinae operationis in nobis an die Stelle der mündlichen Nießung ſetzen wollte. Es war nun überhaupt ſchon im höchſten Grade unvorſichtig, von einem ſolchen bloßen Gerücht in einem Brief an Luther Gebrauch zu machen. Das Gerücht war nicht einmal begründet. Luther beſtimmte nur den esus oralis dahin, daß man Chriſti Leib „*obwohl mündlich, doch auf himmliſche Weiſe*“ eſſe, um ſo dem Vorwurf des Kapernaitismus zu entgehen. Hätte nun Zwingli dieſen Lehrtropus in ſeiner wahren Geſtalt gekannt, ſo hätte es alsdann einen Sinn gehabt, wenn er in dieſem Feſthalten des localen Eingehens in den Mund einerſeits und der dennoch himmliſch und nicht-kapernaitiſch ſeyn ſollenden Empfangsweiſe andrerſeits — in dieſer widerſprechenden Verbindung des: substantia in substantia, mit dem: actus in actu — eine nebula geſehen hätte. Nun kannte er aber jenen Lehrtropus *nicht* in jener ſeiner wahren Geſtalt; Billikan hatte etwas *beſſeres, klareres*, daraus gemacht; nach Billikan's (unbegründeter) Darſtellung lehrte Luther (wie nachher Calvin), daß mit dem Akte des mündlichen Eſſens ein *Akt*, eine *operatio* des h. Geiſtes im *Communicanten* verbunden ſey, die dieſen innerlich mit Chriſto vereinige. Hätte Luther dies wirklich gelehrt, ſo durfte Zwingli *nicht* dagegen ſtreiten, ſo mußte er dies als die lautere Wahrheit anerkennen, als jenes Moment der unio mystica nämlich, das er ſelbſt einſt in der Schrift de canone Missae angedeutet hatte. Aber *auch* ſo opponirte er noch; auch *die* Lehre, die Luther nach Billikan's freilich unbegründeter Darſtellung (die aber Zwingli doch für begründet hielt)

vortrug, war ihm nicht recht. Auch den actus in actu, auch die innere, centrale Vereinigung mit Chriſti Perſon, leugnete er, und wollte nur in dem Sinn eine Gegenwart Chriſti in uns zugeben, wiefern Chriſtus Objekt unſerer ſubjektiven Contemplation ſey. Soweit ließ er ſich durch die Polemik treiben! Zur Entſchuldigung ließe ſich etwa anführen, daß ihm auch jene operatio spiritus divini noch nicht exegetiſch bewieſen war; aber konnte er nicht ruhig erſt abwarten, ob und wie Luther die Sache beweiſen werde? Wir wollen ihn lieber nicht entſchuldigen, ſondern thatſächlich ein Zeugniß ablegen, daß den wahrheitliebenden Geſchichtforſcher keine confeſſionelle Vorliebe blind machen darf gegen wirklich vorhandene Fehler.

Uebrigens fehlte ihm auch der Freund nicht, der ihn ſogleich (ohne zwar dieſen ſeinen Brief an Luther zu kennen) wie gerufen zurechtwies. Haner war es. Schon in einem früheren Briefe, vom 1. März 1527, neigte dieſer zu der Ueberzeugung, daß mit dem Sacramentsgenuß eine beſtimmte Verheißung für das Glaubensleben des Einzelnen verbunden ſeyn müſſe; nur iſt noch nicht recht klar, ob er bloß an ein neues Empfangen der durch Chriſti Tod erworbenen Gewißheit der Verſöhnung, oder an eine Lebensvereinigung mit Chriſti Perſon denkt [42]. Nun aber (den 17. Mai) ſprach er ſich

---

42) Ego Christum in pane quaerendum non puto, nisi modo quodam symbolico et in mysterio, idque tunc solum, cum panis est symbolicus et per promissionis sermonem designatur. (Das Brod Symbol, aber im Sinn des Unterpfands, als begleitet von der Verheißung eines gleichzeitigen göttlichen Aktes). Nam alias panis communis est panis; ceterum quatenus promissionis habet sermonem et ego hunc fide arripio, non dubito quin pane per verbum Christi tradito corpore pascar et fuso ejus sanguine irriger atque expier (hier doch nur Erneuerung der Gewißheit der Verſöhnung), idque vere (wie das?) per promissionis sermonem, verum μυςικοτέρως καὶ συμβολικῶς κατ' ἄρτον. Verbum enim ut omnia potest, et facit, ita quoque omnia velut et portat (Brenz'ſche Anſicht) fides contra omnia suscipit et habet. —

unumwunden für einen mit dem menſchlichen Erinnerungsakt an Chriſti Tod verbundenen göttlichen Akt erneuter centraler Vereinigung unſer mit Chriſto, für reale Speiſung des neuen Menſchen mit Chriſto, aus[43]). Indeſſen ſcheint dieſer Brief bei Zwingli keine oder vielleicht gar eine üble Wirkung hervorgebracht zu haben. Haner erwähnt

---

43) Apostoli nobis autores sunt, christianum novam esse creaturam, sermone veritatis, qui idem et sermo seu Verbum Dei viventis, tanquam ex immortali semine renatum. — Ministri sermo, aure nostra exceptus, censitus judicio, et voluntate nostra admissus, non regenerat et novat —?· Absit. Haec enim regenerandi ac novandi divina vis, neque in ministri voce neque in cordis nostri assensu posita est. — Vitae novitas, ut a verbo hominis non est sed a Deo, ita nihil hic agit cordis nostri assensus, sed donum Spiritus, fides, scilicet sola, quo fit, ut nihil ve ficti vel picti fides nostra habeat, sed ipsissimam veritatem etc. Omne enim, quod natum est ex carne, caro est. — Regignimur non verbo hominis neque infirmo elemento aquae tantum, sed verbo veritatis et lavacro Spiritus sancti, fitque hoc ipsum non nostrae mentis opinatione sed veritate fidei. Das neue Leben iſt ihm nichts vom Glauben an Jeſu Tod getrenntes, ſondern eben die Energie dieſes Glaubens ſelbſt. Er erinnert (wie einſt Zwingli ſelber ſo ſchön ausgeführt hatte), daß der Glaube ſelber nicht ſubjektive That ſey, ſondern reale aus Gott und Chriſto geborene Lebensſubſtanz. Sicut verbum fidei, quod dicit, facit, et, quod promittit, vere donat, ita fides tam opus (das objektive Werk Chriſti, ſeinen Tod) quam donum (die Lebenskraft zur Aneignung) Dei vere suscipit. Vere, inquam, quia non vana mentis imaginatione, sed certitudine summa et ipsissima veritate. Sic dicimus Spiritum Christi credentibus vere dari, imo Christum per fidem habitare in cordibus credentium, non quasi cum quis absentis amici imaginem somniat, sed vere, veritate et potentia verbi et vivacitate Spiritus. So klar faſt wie Calvin, hat er die Realität der Mittheilung Chriſti an uns einerſeits, und die Centralität andrerſeits ausgeſprochen.

darin ſelber einen (für uns verlorenen) Brief Zwingli's, worin dieſer, ſchon wegen der früheren Aeußerungen, etwas geſpannt zu ſeyn ſcheine. Nun vollends ſcheint Zwingli die ganze Correspondenz abgebrochen zu haben; es findet ſich keine Spur mehr von einer ſolchen. Auch hier kann Zwingli nicht entſchuldigt werden. Mochte er auch durch die Behandlung, die ihm und ſeinem Freunde Oecolampad von ſo vielen Seiten geworden, ſchmerzlich gereizt ſeyn, müſſen wir auch zugeſtehen, daß nicht er ſondern ſeine Gegner die Hauptſchuld trugen, ihn gleichſam mit Gewalt in dieſe Reizbarkeit gejagt zu haben, ſo dürfen wir dennoch nicht leugnen, daß ein Brief, der ein ſo offenes Herz entgegenbrachte wie der letzte Brief Haner's, wohl eine Beantwortung verdient hätte. Eine Möglichkeit bleibt freilich, daß Zwingli geantwortet hätte, und dieſe Antwort uns verloren wäre, und daß alsdann Haner es geweſen, der, vielleicht durch dieſe Antwort verletzt und von der Gegenpartei halb eingeſchüchtert, halb gewonnen, die Correspondenz abbrach. Wahrſcheinlichkeit iſt aber nicht vorhanden, und ſoviel iſt mindeſtens gewiß, daß ſein Brief auf Zwingli's dogmatiſche Ueberzeugung keinen umändernden Einfluß übte.

Wir ſehen in dieſe mit dem Brief an Luther ein poſitiv falſches Element eintreten. Fragen wir nun, welchen Eindruck dieſer Brief bei Luther hervorbringen mußte. Wenn Luther durch die amica exegesis nicht zu einer beſſeren Meinung über ſeinen Gegner, noch zu edlerer Art des Kampfes bewogen wurde, ſo dürfte die Urſache nun wohl nicht allein in jener Beſchämung geſucht werden, die durch den Contraſt der ruhigen Schrift Zwingli's mit ſeiner ſo eben ausgegebenen Donnerſchrift hervorgerufen ward. Planck's oben angeführtes Urtheil bedarf wenigſtens einer Modification. Allerdings war Luther's neue Schrift, wie wir nun ſogleich ſehen werden, in einem völlig maaßloſen Tone geſchrieben; allerdings mußte er tief beſchämt werden, wenn er nun, wenige Wochen nach deren Erſcheinen, Zwingli's Paket erhielt und deſſen ruhige, edle Schriften las, und den Brief öffnete, worin er ihm ſo demüthig die Ehrfurcht eines Sohnes gegen den Vater zollte. Aller-

dings mußte die ruhige Beſtimmtheit, womit Zwingli ihn verſicherte, Luther lege die Schrift unrichtig aus, allerdings mußte ihn die Leidenſchaftloſigkeit, womit er ihn fragte, wie er, der ſonſt die Gewaltmittel der Fürſten und Prälaten zu äußerer Unterdrückung mißliebiger Lehren verworfen habe, jetzt ſelber eine ihm mißliebige Lehre mit Gewaltmitteln zu unterdrücken rathe, — allerdings mußte ihn die Wahrheit, womit Zwingli ihm in's Gewiſſen ſprach, daß er aus der Ungeduld allmählich in die Wuth gerathen ſey [44]), — allerdings mußte dies ihn, d. h. den alten Adam in ihm, zu neuer Wuth aufſtacheln. Nichtsdeſtoweniger enthielt der Brief auch Elemente, die wirklich verletzend waren. Verletzend war die Beſtimmtheit, mit der Zwingli im voraus verhieß, er werde niemals in ſeinem Leben eine andere Gegenwart Chriſti als in der sola contemplatio zugeben (wie ſtimmte das auch zu Zwingli's ſonſtiger Demuth?!), verletzend war der Ton, womit Zwingli gegen Ende des Briefes ihm zurief: Vale et mentem contemplatione mortis resurrectionisque Christi exerce, obgleich er dann ſogleich wieder mildernde, begütigende Worte hinzufügte; verletzend blieb dennoch dies Schwanken des Briefes zwiſchen wahrer Hochachtung und durchbrechender Gereiztheit. Und was mußte Luther vollends denken bei der Stelle, wo Zwingli auf Billikan's Mittheilung hin ihm jenen Lehrtropus Schuld gab, den Luther in dieſer Form gar nicht vorgetragen hatte noch vortrug? Gewiß iſt alſo, daß von beiden Seiten gefehlt worden, gewiß, daß Luther nicht bloß aus gekränktem Schamgefühl in ſeiner gereizten Stimmung fortfuhr.

Aber das bleibt doch immer wahr, daß eine ſolche Aufnahme dieſes Briefes und der ihn begleitenden Schriften, wie wir ſie bei Luther ſehen [45]), in keiner Weiſe gerechtfertigt werden kann; wahr

---

44) Quae res, doctissime Luthere, nobis dolorem summum adferunt, non quod metu tabescamus, sed quod, sive fatearis, sive minus, vereamur impatientiam tuam in furorem esse conversum.

45) An Spalatin ſchrieb er den 4. Mai: Zuinglius mihi epistolam scripsit, superbiae, calumniae, pertinaciae, odii ac paene

bleibt auch, daß, wenn Zwingli ſich reizen laſſen und Aergerniß genommen, Luther ihm dies im reichſten Maaße gegeben hatte; wahr bleibt endlich, daß Luther ſeine neue Schrift geſchrieben, ehe Zwingli ihm irgend einen Anlaß zu gerechter Klage gegeben hatte. Sehen wir dieſe merkwürdige Schrift nun näher an.

Sie führte den Titel: Daß dieſe Worte Chriſti „das iſt mein Leib ꝛc.“ noch feſtſtehen, wider die Schwärmgeiſter, 1527 [46]). Sie fängt ſogleich mit dem Teufel an. „Wie iſt doch
„das Sprüchwort ſo ganz wahr, daß man ſagt: der Teufel iſt ein
„Tauſendkünſtiger;“ nun wird gezeigt, wie der Teufel es mache, um den Leuten Irrlehren einzuhauchen. „Ach wehe und aber wehe,“ heißt es dann, „allen unſern Lehrern und Buchſchreibern, die alſo
„ſicher daher fahren, und ſpeien heraus alles, was ihnen in's Maul
„fället, und ſehen nicht zuvor einen Gedanken zehenmal an, ob er
„auch recht ſey vor Gott; die da meinen, der Teufel ſey dieweil zu
„Babylon oder ſchlafe neben ihnen wie ein Hund auf einem Polſter,
„und denken nicht, daß er um ſie her iſt mit eitel giftigen, feurigen
„Pfeilen, die er eingiebt, welches ſind die allerſchöneſten Gedanken,
„mit der Schrift geſchmückt, daß ſie es nicht merken können.“ —
„Eben derſelbige Teufel iſt's, der uns jetzt durch die Schwärmer an-
„ficht mit Läſterung des heiligen hochwürdigen Sacraments unſers
„Herrn Jeſu Chriſti.“ Dieſe Schwärmer ſeyen aber — ſo verſichert

---

totius malitiae plenam, sub optimis tamen verbis. Ita furit ille spiritus. An Link: Hoc solum habeo novi, quod scribam, quod Zwingel una cum libello suo vanissimo epistolam quoque ad me misit, manu sua scriptam, dignam scilicet illo superbissimo spiritu. Ita modestissime furit (!) saevit, minatur ac fremit, ut mihi videatur irrecuperabilis, etiam manifesta veritate convictus. An Melanthon den 27. Okt.: Zwinglium credo sancto dignissimum odio. Andere Aeußerungen der Art ſiehe zuſammengeſtellt in Opp. Zw. VIII, pag. 41, Anm. 1.

46) Wittenb. Ausg. II, 102. Jen. III, 375. Altenb. III, 691. Leipz. XIX, 388. Walch XX, 950. Irmiſcher XXX, 14.

er — ſchon ſo verzagt geworden, daß ſie jetzt ſelber wollten, „das „Bier wäre wieder im Faſſe.“ (Er ſchloß dies daraus, daß etliche Monate ohne eine Erwiederung von ſchweizeriſcher Seite verſtrichen waren. Wie raſch wurde die hierauf gebaute Vermuthung widerlegt!) „Ich ſehe in dieſer Sache nichts andres, denn Gottes Zorn, „der dem Teufel den Zaum läßt, ſolch grobe, tölpiſche Irrthum und „greifliche Finſterniß anzurichten, zu ſtrafen unſer ſchändliche Undankbarkeit.... So hat der Teufel das Vortheil, daß keine Lehre noch „Traum ſo ungeſchickt kann aufkommen, er findet Schüler dazu, und „je ungeſchickter je eher.“ In dieſem Tone geht es viele Seiten lang fort; ſtets wird es als bewieſene und gar nicht zu bezweifelnde Sache vorausgeſetzt, daß der Teufel der Urheber der Gegenlehre ſey. Dann prophezeit er, daß dieſe Lehre in kürzeſter Friſt untergehen werde, eine Prophezeiung, die freilich ſo wenig in Erfüllung ging, als Zwingli's entgegengeſetzte. Er fährt aber fort zu prophezeien, und weiſſagt, daß keiner dieſer Irrlehrer ſich je bekehren werde, denn noch nie ſey es gelungen, einen Irrlehrer zu bekehren. Am übelſten aber nimmt er es „dem Teufel,“ d. i. Zwingli und Oecolampad, daß er bei ſolcher Irrlehre noch von Erhaltung brüderlicher Eintracht zu ſprechen wage. „Wohlan,“ ſagt er, „dieweil ſie denn ſo gar „verrucht ſpotten, will ich eine lutheriſche Warnung dazu thun, und „ſagen alſo: Verflucht ſey ſolche Liebe und Einigkeit in den Abgrund der Hölle, darum daß ſie nicht allein die Chriſtenheit jämmerlich zerrüttet, ſondern ſie nach des Teufels Art in ſolchem ihrem „Jammer noch ſpottet und närret. Nein, mir nicht! liebe Herren, „des Friedens und der Liebe! Wenn ich Einem Vater und Mutter, „Weib und Kind, erwürget, und wollt ihn dazu auch würgen und „ſagen: Halt Friede, lieber Freund! wir wollen uns lieb haben, „die Sache iſt nicht ſo groß, daß wir darum ſollten uneins werden! „was ſollt er dazu ſagen? So erwürgen mir die Schwärmer Chriſtum meinen Herrn und Gott Vater in ſeinen Worten, dazu meine „Mutter, die Chriſtenheit, mit meinen Brüdern, und ſagen darnach: „ich ſoll Friede haben!“ — „Ein Theil muß des Teufels, und „Gottes Feind ſeyn, da iſt kein Mittel!“ Wie es nun ſchon

Brenz und Pirkheimer begegnet war, daß ſie, wo ſie den Schweizern einen Therſites oder Discrepanz vorwarfen, in demſelben Augenblicke ſelber einen Therſites begingen oder Discrepanzen mit Luther an Tag den legten, ſo ging es hier auch Luthern. Es war, als ob er jene Vergleichung auf ſich ſelbſt gemünzt hätte! In dem Augenblick, wo er ſeine Gegner „gewürgt," ſie nämlich mit Vater- und Muttermördern verglichen hatte, die dann doch von Liebe redeten, ſchrieb er: „Und will ſie gar freundlich gebeten haben, wollten „nicht drumb zurnen, daß ich ihre Lehre verdamme und dem Teufel „zuſchreibe; ich kann's nicht anders machen noch nennen." Er ſehe bei ſolchen Redensarten nicht ſowohl auf ſie, als „auf den hoffährtigen, ſpöttiſchen Teufel, der ſie alſo verführt habe, und an dieſem „will ich zur Ehre Gottes meine Luſt büßen und ſeine tölpiſchen Zoten mit gleicher Münze bezahlen." — „Ich will doch hiemit vor „Gott und aller Welt bezeuget und bekannt haben, daß ichs mit dieſen Sacramentsläſterern und Schwärmern nicht halte, noch je gehalten habe und halten will, und will meine Hände gewaſchen haben von Aller Blut, deren Seelen ſie mit ſolchem Gift Chriſto abſtehlen, verführen und ermorden." In dieſem Tone geht es nun durch volle fünfzehn Oktavſeiten weiter; dazwiſchen ſchleudert er auf ſeine Gegner rein aus der Luft herab die Beſchuldigung, daß ſie ſeinen Gott „den freßlichen und ſauflichen Gott, den gebackenen Gott, „den brödern und weinern Gott" läſterten — Dinge, wovon keine Silbe wahr war, die ihnen lediglich Pirkheimer (dem Luther wieder blindlings folgt) durch widerliche Conſequenzmacherei aufgebürdet hatte.

Endlich kömmt dann Luther von den Perſonalien zur Sache. Aber die Hoffnung, ihn nun beſonnener zu ſehen, erfüllt ſich nicht. Von einer Argumentation iſt gar keine Rede, nur von ſpöttiſchen Perſiflagen und Verdrehungen der Argumente ſeiner Gegner. Er verſichert abermals, daß das Wörtlein iſt nun einmal da ſtehe; ſeine Gegner gingen nun „wie auf Eiern" und wollten allen Buchſtaben „den Hals ſtürzen." Zwingli's Erklärung ſey gerade, wie wenn einer die Worte: „Am Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde", ſo

erklären wollte: „Gott, der ſollt ſoviel heißen als Kukuk, ſchuf „ſoviel als fraß, Himmel und Erde ſoviel als die Gras„mucken mit Federn und mit allem, daß Moſe Wort nach „Luther's Text alſo lautete: Am Anfang fraß der Kukuk die Gras„mücke mit Federn und mit allem.“ Konnte ein Luther ſo polemiſiren! Und dies läppiſche Exempel vom Kukuk bringt er nicht etwa nur im Feuer der Controverſe einmal nebenbei im Vorübergehen; nein er kömmt ſpäter noch einmal in allem Ernſte darauf zurück und reitet es (ſo zu ſagen) zu Tode!

Nach dieſer Widerlegung (!) unterbricht er ſich wieder mit einer langen Predigt gegen den „Schwärmerteufel.“ „Gott gebe, daß er „eine Ruthe binde über ſeinen Hintern, und wecke einen ſchlummri„gen Hund auf! Amen.“ Solch ein Ton, die heiligſten Gegenſtände zu behandeln, war freilich in der Schweiz unerhört, und wir werden, wenn Zwingli von ſeiner einſeitigen Auffaſſung nicht zu einer höheren geführt ward, die Schuld mindeſtens nicht bei ihm, ſondern bei ſeinem Gegner zu ſuchen haben. Wer überzeugen will, muß vor allem perſönliches Vertrauen erwecken; denn die Macht der Perſönlichkeit wirkt viel überzeugender, als alle logiſche Kunſt der Argumente. An einer rieſigen Perſönlichkeit fehlte es Luther'n nun freilich nicht; aber den Schweizern kehrte er offenbar die „hintere“ Seite derſelben zu.

Weiterhin erkennt er an, daß Zwingli und Decolampad unter einander einig ſeyen, fordert aber von Zwingli den Beweis, das iſt hier bedeutet heißen müſſe, ſonſt „iſt ſein Ding ein Dreck.“ — „O wie ſtinken hier dem Teufel die Hoſen“, fährt er in einer neuen, poſſierlichen Philippika fort, und behauptet, „Zwingli habe noch nicht daran gerührt, zu beweiſen, daß iſt: be„deutet heißen müſſe.“ Zwingli ganze Argumentation kannte er nicht, oder wollte ſie nicht kennen, oder — kannte ſie halb. Er gab ihm von neuem den Therſites Schuld.

Er ſelbſt, fährt er fort [47]), könne, wenn er wollte, gerade ſo

47) S. 42 ff.

gut einen „Schwarm" machen, wie ſeine Gegner; das ſey gar keine Kunſt. Er dürfe z. B. nur ſagen, Chriſtus nenne das Brod darum ſeinen Leib, weil es erſtlich ein Leib, ein Körper, und zweitens ein von ihm erſchaffener, ihm zu Gebote ſtehender Körper ſey. Das wäre nun freilich ein „Schwarm" im wahren Sinne des Wortes geweſen, wobei der Bedeutung von σῶμα, dem Artikel, und dem Zuſatz „der für euch gegeben wird", gewaltſam der Hals gebrochen wurde. Man ſieht an dieſem Beiſpiel einer willkührlichen Erklärung ſowie an jenem Beiſpiel einer willkührlich allegoriſchen Erklärung (vom Kukuk) erſt recht, wie wenig willkührlich Zwingli's ſymboliſche Erklärung war.

Endlich [48]) geht er auf die Himmelfahrt ein, und ſetzt Zwingli's Argumenten die von Brenz nur geiſtig, von Pirkheimer nur tranſitoriſch behauptete Lehre von der Ubiquität in ausführlicher Entwicklung entgegen. Er begründet ſie aber hier nicht, wie es nachmals geſchah, durch die communicatio idiomatum, ſondern durch einen ſeltſamen Beweis, den er von der „Rechte Gottes" hernimmt. Seinen Gegnern ſchiebt er die ungeſalzene Vorſtellung unter von „einem Gaukelhimmel, darin ein gülden Stühl ſtehe und Chri„ſtus neben dem Vater ſitze in einer Chorkappen und gülden Krone." Wenn man ſo denke, ſo ließe ſich daraus am Ende noch weiter das folgern, „daß auch wir und alle Creatur in demſelbigen Stuhl Got„tes ſitzen, vielleicht wie die Läuſe und Flöhe in ſeiner Chorkappen „(!!), weil Paulus ſagt: in ihm leben, weben und ſind wir." Eine derbe Natur, wie er war, konnte er ſich entweder nur eine grobſinnliche Leiblichkeit denken, oder es entſchwand ihm alle wahrhafte Leiblichkeit in den Spiritualismus eines ubiquiſtiſchen Scheindaſeyns. Dies Dilemma ſchob er dann auch den Gegnern unter. Weil er ſich kein reelles Daſeyn des verklärten Menſchenſohnes als Individuums in verklärter Schöpfungsſphäre denken konnte ohne daſſelbe grobmateriell zu denken, ſo ſollten es die Andern auch nicht. Mit der Localität im materiellen Sinn, wo die Seele an den Leib

48) S. 56 ff.

und durch dieſen an den Raum gebunden iſt, hörte ihm ſogleich auch alles Woſeyn, alle Beſtimmtheit, Umſchriebenheit und Geſtaltung auf. Chriſtus nach der Himmelfahrt zerſchwamm ihm in die beſtimmungsloſe Unendlichkeit. Chriſtus ſey zur Rechten Gottes, hier faßte er nicht die ganze Redensart als bildlichen Ausdruck für: Chriſtus nimmt an Gottes Herrſchaft Theil (woraus dann weder für noch gegen die Ubiquität etwas folgt), ſondern er faßte das Sitzen als Localangabe, wo Chriſtus (auch ſeinem verklärten Leibe nach) ſey, bewies dann, daß die Rechte Gottes überall ſey, und folgerte, daß alſo Chriſti Leib überall ſey.

Wenn er ſagte, daß Chriſtus „mit ſeiner Gewalt" das Allerinnerlichſte ſey in allen Creaturen (Röm. 11, 36 u. a.), ſo war das ſehr richtig, und folgte aus einer richtigen Auslegung des „Sitzen's zur Rechten Gottes", als der „Theilnahme an der göttlichen Allmacht." Aber er machte jene Innerlichkeit eben zur Aeußerlichkeit, und dachte ſich ein Ausgedehntſeyn der Subſtanz des Leibes Chriſti durch alle Creaturen hindurch.

Dieſe Ubiquität iſt eine durchaus andere, als die dynamiſche des Brenz und der Concordienformel. Daher auch die Anwendung derſelben auf den Streitpunkt eine höchſt gefährliche war. Luther'n war die Ubiquität nicht ein Herrſchen Chriſti über den Raum (eine Ubiquität in dieſem Sinn, eine Freiheit der Seele ſich im verklärten, geiſtigen, unmateriellen Leibe zu projiciren, wo ſie will, nahmen auch wir an, Thl. I, S. 208 u. 216 u. 231, gründeten ſie aber nicht auf die commun. idiom. d. i. das Verhältniß der menſchlichen zur göttlichen Natur, ſondern auf den Begriff der verklärten Menſchheit als ſolcher, dehnten ſie auch nicht auf Koſten der Einzigkeit und Wahrheit des Leibes Chriſti bis zu einer Vervielfältigung des Leibes Chriſti aus [49]) Luther'n war die Ubi-

49) Darin ſtimmen wir der Concordienformel gegen Luther bei, wenn ſie die Ubiquität nicht als ſeyende, ruhende Ausdehnung und geſtaltloſe, unumſchriebene Unendlichkeit des Leibes Chriſti auffaßt, ſondern als Herrſchaft über den Raum und die Raumesſchranken

quität nicht ein Herrſchen Chriſti über den Raum, nicht eine dynamiſche Ubiquität, ſondern ein wirkliches Ausgedehntſeyn des

---

als ſolche, als Fähigkeit der Seele, ſich als Leib zu projiciren (ſich zu verleiblichen) wo ſie will. Wobei der Leib alſo nicht als ſtofflicher, gedacht wird, der ein von der Seele unterſchiedenes Anderes, Fremdes wäre, ſondern als „pneumatiſcher Leib", als freie Projection der Seele in einer (für das verklärte Auge ſichtbaren) charaktervollen (nicht willkührlichen, ſondern das Weſen der Seele ausdrückenden, alſo beſtimmten, mithin umſchriebenen) Geſtaltung. — In zweien Punkten aber weichen wir von der Concordienformel ab. Erſtlich darin, daß ſie dieſe Herrſchaft über den Raum aus dem Verhältniß der zwei Naturen ableitet, anſtatt allein aus der Idee der verklärten Menſchheit. Darüber ſiehe Theil I, S. 209 f. Zweitens darin, daß ſie im verklärten Leibe Chriſti neben dem Moment der reinen Geiſtigkeit nicht zugleich auch das der Einzigkeit und Dieſelbigkeit feſthält. Sie betrachtet Chriſti Leib als an ſich raumlos und nur dann und wann, hie und da, auch an mehreren Orten zugleich ſich zu diſtinkter Erſcheinung oder diſtinktem Hierſeyn zuſammenziehend. Wir betrachten ihn als an ſich umſchrieben und beſtimmt geſtaltet, nur nicht daß der Raum ihn als eine ihm äußerliche Grenze einſchränkte, ſondern daß jene Umſchriebenheit und beſtimmte Geſtaltung vielmehr rein die Folge einer eigenen Begrenzungsthat iſt. (Nicht wie ein Baum, den eine Mauer hindert, ſich auszubreiten, nicht wie ein Menſch, den Körperſchwäche hindert an höherem Wuchs, ſondern etwa wie eine Rafael'ſche Madonna, deren Grenzlinien rein durch ihr Weſen, durch ihre Idee gegeben ſind, die alſo in der Phantaſie des Künſtlers ſich ſelbſt begrenzt). Dieſe beſtimmte, dieſelbige d. i. ſich ſelbſt gleiche Geſtaltung des verklärten Leibes Chriſti, wonach er der einzige, der vollkommen ſchöne und erhabene, und ſtets derſelbe iſt, halten wir feſt, und während wir zugeben, daß dieſer Leib frei iſt von jedem Beherrſchtwerden durch den Raum (alſo ſeyn kann, ſo groß er will oder wo er will) wehren wir uns doch auf's entſchiedenſte gegen die Vorſtellung, daß dieſer Leib an vielen Orten zugleich, alſo vervielfältigt, ſeyn könne, halten vielmehr mit Zwingli feſt, daß die Exiſtenzſtätte dieſes Leibes der „Himmel"

Leibes Chriſti in's Unendliche. Manchmal ſpielt er an eine tiefere Faſſung an, z. B. wenn er ſagt: „Es iſt uber Leib, uber Geiſt, „uber alles was man ſagen, hören und denken kann" [50]). Aber dann fällt er wieder in's Materielle zurück, und ſagt: „Die Rechte „Gotts iſt an allen Enden, ſo iſt ſie gewißlich auch im Brod und „Wein uber Tiſche. Wo nu die rechte Hand Gotts iſt, da „muß Chriſtus Leib und Blut ſeyn." Was er mit der Ubiquität beweiſen will, iſt nicht eine reale Lebensgegenwart Chriſti in uns, ſondern ein locales Daſeyn „über dem Tiſche." Das, womit er dieſe Gegenwart über dem Tiſche in Brod und Wein beweiſt, iſt eine, unabhängig vom Abendmahl, ſchon ohnehin ſtattfindende Gegenwart des Leibes Chriſti an allen Enden. Wo die Rechte Gottes iſt, muß ohne weiteres auch Chriſti Leib ſeyn. Er beweiſt mit dieſer ſubſtantiellen Ubiquität offenbar zuviel; denn aus ihr folgt nothwendig, daß Chriſti Leib in jedem Brod und in allen Lebensmitteln überhaupt zugegen ſey. Somit beweiſt er auch wieder zu wenig; denn eine ſolche Gegenwart Chriſti, wie ſie „an allen Enden" ſtattfindet, reicht dann doch wieder für das heil. Abendmahl nicht aus; hier muß Chriſtus doch in anderer beſonderer Weiſe ſeyn. —

Zuletzt beantwortet er noch den Einwurf, daß leibliches Eſſen des Leibes Chriſti für die Seligkeit und für das Leben der Wiedergeburt nichts nütze. Jeſu Fleiſch ſey voller Gottheit, wer auch nur einen Biſſen davon zu ſich nehme, der nehme zu ſich ewiges Gut,

———

iſt, d. h. die Sphäre der Verklärung, in die auch wir einſt — ebenfalls in verklärtem Leibe — eingehen ſollen, und daß eine Vereinigung mit Chriſto nicht ſtattfindet durch localen Contakt zwiſchen unſerm noch unverklärten und Chriſti verklärtem Leibe, ſondern durch eine centrale Allmachtwirkung Chriſti (und ſomit auch ſeines Leibes) auf unſre Seele (und ſomit mittelbar auf unſern Leib), welche Wirkung nicht in ſondern außer die Kategorie des Raumes fällt.

50) Vgl. damit den modus omnes sensus totumque adeo naturae ordinem superans, in der conf. Gall. art. 36.

Leben und Seligkeit, geſchweige denn, wer es ganz empfange. Es diene auch dazu, den Leib zur Auferſtehung zu ſpeiſen. — Hier ſchwebt ihm offenbar eine dunkle Idee der centralen Lebensgemeinſchaft vor. Was ihn, gegenüber der einſeitigen Beziehung des Sacraments auf Jeſu Tod, an der Lebensgemeinſchaft feſthalten läßt, ſind jene Momente, die wir in der Idee der centralen Lebensgemeinſchaft entwickelt haben. Bei Luther treten dieſe Momente nicht klar heraus; die Vorſtellung einer peripheriſchen Vereinigung hängt ihnen überall an. Chriſti Gegenwart im Akt und in uns, und Chriſti Gegenwart in Brod und Wein ſind noch eng verwachſen; mit dieſer glaubt er jene zu verlieren, und auch bei ſeinen Leſern und Anhängern war es das Intereſſe für jene, welches ihn auch an dieſer eiſern feſtzuhalten bewog. Dies mußte ſolange entſchuldigt und ſogar gerechtfertigt werden, bis ein Mann auftrat, der die Idee der centralen Lebensvereinigung klar entwickelte. Für jetzt war dazu noch keine Ausſicht vorhanden.

Denn bei Zwingli konnte natürlich eine ſolche Schrift, in der der Ton ſo ſchlimm und das wirkliche Gute ſo unklar war, keinen umgeſtaltenden Einfluß hervorbringen. Er ſchrieb eine Gegenſchrift: „Daß diſe wort Jeſu Chriſti: Das iſt mein lychnam, der „für üch hinggeben wirt, ewiglich den alten einigen ſinn „haben werdend, und M. Luther mit ſinem letzten büch „ſinen und des papſts ſinn gar nit geleert noch bewärt „hat. (Motto: Matth. 11, 28)" [51]). Er ſchickte die einzelnen Bogen, wie ſie die Preſſe verließen, Oecolampad zu [52]); ſchon am 20. Juni 1527 war die Schrift vollendet; von dieſem Tage datirt die Dedication an Herzog Johann von Sachſen; den 7. Juli hat Capito das Buch ſchon, und zwar mit Freuden, geleſen [53]). Bucer

51) Opp. II, B, S. 16 ff.

52) Oec. an Zw. 15. Juni 1527.

53) Cap. an Zw. 9. Juli 1527. Nihildum est in causa eucharistiae editum, quod omnium calculum ita meruit, sicut ultima res publica tua, tam gravis, tam robusta, adversus ineptissima convicia Lutheri.

ſchreibt, einen Tag ſpäter: Binae literae tuae mire fratres recrearunt, omnium autem maxime apologia tua, quae ad miraculum usque probatur cordatis omnibus. Auch bei den Gegnern machte dieſe Schrift Aufſehen [54]). Decolampad dachte ſogar an eine Möglichkeit, daß Luther dadurch überzeugt würde [55]). Dieſer aber arbeitete ſchon im Auguſt wieder an einer Widerlegung [56]).

Sehen wir nun dieſe Schrift Zwingli's näher an!

Sie fängt nicht mit dem Teufel an. „Martino Luthero wün„ſchet Huldrych Zwingli gnad und frid von gott durch Jeſum Chri„ſtum, den lebendigen ſun gottes, der um unſers heils willen den „tod erlitten, und demnach die welt lyblich verlaſſen und zü himmel „gefaren, da er ſitzt, biß daß er widerkommen wirt am letzten tag „nach ſinem eignen wort; damit du erkenniſt, daß er durch den glou„ben in unſern herzen wonet, Eph. 3, 17, nit durch das lyblich eſ„ſen des munds, als du one gottes wort leeren willt. Das wün„ſchend wir dir von herzen, lieber Luther, us vil urſachen; an wel„chem, wir hoffen, vil chriſtlicher angehept werde, weder ſo mans „mit dem tüfel anhebt, als du diß groß büch haſt angehept.“ Seine amica exegesis enthalte ſchon eine Antwort auf alle Einwürfe in Luther's gleichzeitig erſchienener Schrift. Doch „da du die unwar„heit ſo ſtark darthüſt mit ſo frechen unbeſcheidnen worten, müß man

---

54) Cap. an Zw. 9. Juli 1527. Superioribus diebus de libro tuo, quanto hic favore excipiatur, scripsi. Non minori animo adversarii amplexantur, quicunque nondum perfricuerunt frontem.

55) Dec. an Zw. 14. Juli 1527. — Auf das Gerücht, daß Luther ſeine Schrift durch Juſtus Jonas in's Lateiniſche wollte überſetzen laſſen, hatten die Straßburger den Schweizern gerathen, auch ihre Schriften in's Lateiniſche überſetzt zu ediren. Decolampad will dies nicht; quid enim, si Martinus, lectis nostris, a Domino illustraretur, et versionem illam imprimi prohiberet, aut mitiora proferret?

56) Cap. an Zw. 18. Aug. 1527. Lutherum asserunt grandia moliri adversus te ac veritatem eucharistiae.

„dieſelben [dieſelbe] nach dem wort Pauli ouch kräftig hervorziehen „und mit dem finger zeigen.“ „Der ſach wird mit gott anderſt, we- „der du ſy darmiſſeſt. Es wirt hie gottes wort oberhand gwünnen, „nit „„ſchwärmer tüfel, ſchalk, ketzer, mörder, ufrürer, glychsner oder „„hüchler, trotz, potz, plotz, blitz, donder, po, pu, pa, plumb““ und „dergly chen ſchelt- ſchmütz- und ſchänzelwort. Hierum ſo merk, lieber „Luther, wie wir die ordnung halten wellend; von einem punkten „allgemach zum andren gon u. ſ. w.“

Auf edle Weiſe weiſt er die nicht ſo ganz edle und von einer gewiſſen Eiferſucht nicht frei zu ſprechende Art, wie Luther ſich auf ſeine Verdienſte als Reformator berufen hatte, zurück [57]). Nur

---

57) Er erinnert zuerſt, daß doch auch Erasmus, Valla, Reuchlin und Pellican ihre großen Verdienſte hätten, „on dero hilf weder du noch andre „nüzid [nichts] wärind, ſo feer [ſofern] allein der menſch und nit gott, „der urhaber ſöllt erkannt werden. Aber was bedarf es des rümens? „Iſts der nümmen [der Niemand] der allsſammen wachſen macht? „Gilt Paulus nüts mee 1 Cor. 3, 5—7.: Wer iſt Paulus? wer iſt „Apollus? Ich hab gepflanzet u. ſ. w. und: Nit uns Herr, nit uns, „ſunder dinem namen ſollt du die eer zügeben. Ich verſchon din hie, „lieber Luther, treffenlich; dann du in viel gſchriften, durch ſandbrief „und ſuſt noch vil ſtölzer dich gerümt haſt, darum man dich wol ſollt „erſtouben; aber wir wellend, ob gott will, maß halten und dich einen „menſchen laſſen blyben. Dann in der warheit, ſo weiſt du wol, daß „zü der zyt du dich harfür ſtalltiſt, gar ein groſſe menge dero was „[war], die in dem leſen und ſprachen gar vil geſchickter warend we- „der du; wiewol ſy us forcht, und daß ſy gott nit erweckt und mann- „lich macht, ſich nit harfür ſtalltend, Iſrael zu ſchirmen und wider „den großen Goliath von Rom ze fechten. (Jez folgt ouch din lob.) „Aber du wurdeſt in dem allem von gott berüft nit anderſt weder Da- „vid; ſtalltiſt dich dem fyend entgegen ſo troſtlich, daß alle, die vor „ouch angſthaft warend, geſtärkt wurden, ſprungend dir zü, alſo daß „das evangelium in einen treffenlichen ufgang kam. Darum wir gott „billich danken ſöllend, daß er dich erweckt hat, do es nieman wagen „dorft; und dich als ein nuzlich gſchirr in eeren haben, als wir ouch

an zwei Stellen redet er in ſchärferem, obwohl immer noch ſichtlich leidenſchaftloſem Ton. „Unſere gſchriften, redſt du, machend dich „ſtark und fröudenvoll. Das gloub ich wol; ja iſt dir die warheit „als [ſo] lieb, als ſie billich ſoll; dann wir ſie mit gott ſtark harfür „bringend. Wo aber das nit, ſo biſt du glych frölich als jener pfar- „rer, den die magd geharroufet hat, daß er grein, und do die nach- „buren darzü kamend, ſprach, er lachte der bratwurſt, die hätt die „katz ab dem Roſt geſtolen. Ich kenn die fröuden gar wol, die ſo „fründliche, eerbare, züchtige wort redend, als du in diſem büch thuſt. „Habs byn töuferen [Wiedertäufern] gelernt; die ſind ouch allweg „ſo frölich, als wärs an eim hochzyt in der höll.“ — „Einen flüch „giebſt du über unſer liebe, und ſprichſt: es ſölle eine lutheriſche „warnung ſyn. Ich mein, ja, ſytmal du den hals geſtreckt habiſt, „ſölle kein ſänfts us dinem mund gon, ſunder das offen grab ſölle „ſölichen atem geben. Daß du aber glych darnach uns ſo gnädig „biſt, daß du die ſchuld willt ouch uf den tüfel legen, thüſt du us „falſchem fürnemen; dann du von ſtund an uf uns dichteſt, wie wir „einen ratſchlag habind“ u. ſ. w.

Noch einmal wiederholt er mit wahrhaft unermüdlicher Geduld

„gern thünd, ob du glych dasſelb in vil weg verkeereſt. Aber zorn iſt „ein band der vernunft und ein fygend der liebe nüts weniger, weder „ouch unſinnigkeit die Vernunft verwirrt. Wer iſt aber ſo unwys, daß „er über den treffenlich tobenden zornig werd, ſo er ie mee und mee „tobet? Nieman, ſunder, ie mee er tobet, ie mee man mitlyden mit „im hat. Alſo erkennend wir warlich uf den heütigen tag wol, wie „du das papſttum geſtürmet, wie wol du das onmächtig hochfärtig „fleiſch an das liecht harfür gezogen haſt, wie vil dir gott kraft hat zü „reden ggeben. Und ob du glych iez us zornes anfechtung tobiſt, woll- „tend wir dir gern um vordriges dienſtes wegen überſehen; ſo willt du es „nit erkennen. Daß du aber iez us zorn tobiſt, kannſt, ob gott will, „nit löugnen, wenn du nun [nur] din eigen büch liſeſt; dann die unzal „der ſcheltworten und verkeerten meinungen, als wir hell machen wer- „dend, kann us liebe und wolbetrachtung nit kummen.“

ſeine alte Argumentation, ſie zugleich rechtfertigend gegen jene einzelnen, in der That ſchwachen Einwürfe, die Luther gegen Zwingli's exegetiſches Reſultat gemacht hatte. Mit dem allerhöchſten Nachdruck ſtellt er noch einmal (S. 57—59) ſeinen Hauptgrundſatz auf, daß nur Chriſti Tod und nicht irgendwelches Werk von unſerer Seite, wie etwa das Eſſen des verklärten Leibes, Vergebung der Sünden erwerbe. Mußten wir Zwingli auch objektiv Unrecht geben, wenn er neben der Beziehung des Sacraments auf Jeſu Tod die Beziehung auf die Lebensgemeinſchaft anfangs überſah und dann leugnete, ſo hatte er doch ſubjektiv und in ſeiner Stellung gegen Luther recht, wenn er ſich kein Jota weiter aufdringen ließ, ſolange, bis das durchaus richtige Prinzip ſeiner Exegeſe und dieſe ebenſo richtige Exegeſe ſelber anerkannt war. Hier ſtand er als wahrer Zionswächter da, dem Aufbau der edelſten Steine auf wankendem Grunde wehrend, lieber ſich mit dem „kahlen, nüchternen" Fundamente begnügend, als einen herrlichen Bau auf unſolidem Fundamente zulaſſend. Solange Luther ſeinerſeits in trüber Unklarheit lehrte: man eſſe Jeſu verklärten Leib mündlich zur Vergebung der Sünden, ſo lange hatte Zwingli vollkommen recht, zu behaupten, daß dieſe durch Jeſu Tod erworben ſey und nicht durch mündliches Eſſen erworben werde. Ein anderes wäre geweſen, wenn Luther die objektive Erwerbung der Sündenvergebung von der ſubjektiven Aneignung derſelben durch Lebensgemeinſchaft mit Chriſto unterſchieden hätte. Dann war die Frage, ob auch Zwingli auf das Moment der Lebensgemeinſchaft eingehen würde. Daß dies nicht geſchah, war bis dahin lediglich Luther's Schuld. Durch ſeine Unklarheit nöthigte er Zwingli, auf ſeinem erſten, unterſten Fundamentalſatze fort und fort ſtehen zu bleiben, bis dieſer anerkannt war, d. h. immer.

Wichtig iſt, was Zwingli alsdann (S. 61 ff.) weiter über die beiden Naturen und die commun. idiom. ſagt. Vor allem wehrt er ſich gegen die ihm aufgebürdete Vorſtellung, daß er ſich Chriſtum „mit einer gülden Chorkappen" im Himmel ſitzend denke, und hier wird er heftig und ſarkaſtiſch, freut ſich, daß Luther ſich wenigſtens mit einer Chorkappe begnügt und nicht etwa ein unfläthiges Bild

gebraucht habe; eine Mönchskappe habe er vielleicht ſelber auf. „Uns „iſt die anbildung Jeſ. 6, 1—2 noch nit enpfallen.... daß wir di- „ner hunds- ja chorkappen (hätt ſchier mißredt) gott hab lob! nit „dörfend! Nimms nun wieder heim und henks dir ſelbs an." Er bezahlt hier leider mit gleicher Münze. Dann ſammelt er ſich wieder, und ſpricht nun vortrefflich über das Verhältniß der beiden Naturen. Ein Theilnehmen der einen an den Eigenſchaften der andern führe zum Doketismus. Die Menſchheit müſſe ja dann auch an der Ewigkeit Theil nehmen, ewig aber könne man „nicht gemacht werden." Wahrlich, die tiefſte Widerlegung, die gegeben werden konnte! Er erfaßt die Idee der Ewigkeit, den reinen Gegenſatz von ewiger Gottheit und erſchaffener Menſchheit. Hier können keine Vermiſchungen, keine Uebergänge ſtattfinden; Gottheit und Menſchheit verhalten ſich nicht wie creatürlich-ausgedehntes und creatürlich-begrenztes, ſo daß die Menſchheit in's göttliche ausgedehnt werden könne. Er beruft ſich auf Damaszenus, der in Chriſto „zwei Wirkungen" lehre, eine der Gottheit und eine der Menſchheit. Die Naturen ſind ihm nicht zwei componirte Subſtanzen, ſondern zwei Aktionsverhältniſſe, ein ewiges zum ewigen Vater und ein zeitlich-räumliches zur Creatur. Beide ſo vereint, daß die Gottheit nicht in die Menſchheit „verkehrt wird" noch umgekehrt, ſondern jede Natur ſich gleich bleibt, „ſo wie im Menſchen der Leib Leib und die Seele Seele bleibt und beide doch Eine Perſon ſind." — In der Schrift komme nun aber oft die, auf dieſe perſönliche Einheit real begründete Alloöſe, oder der „Gegenwechſel" vor, und hienach unterſcheidet er nuu drei Arten des Sprachgebrauchs. Erſtlich werde die ganze Perſon zum Subjekt eines, der einen Natur gehörigen Aktes gemacht, z. B. Luk. 24, 26; Gal. 2, 20. Zweitens werde jede Natur im eigentlichen Sinn (ohne Alloöſe) zum Subjekt eines ihr angehörigen Aktes gemacht, Matth. 26, 2; Joh. 1, 1. Drittens werde die eine Natur zum Subjekt gemacht für einen Akt, der der Perſon nach der andern Natur zukomme. — Chriſtus ſey zur Rechten Gottes, aber „der göttlichen Natur halb" ſey er zur Rechten Gottes als der ewige, anfangloſe Gott, der alle Dinge trägt

und erhält, hingegen „der menſchlichen Natur nach" ſey er zur Rechten Gottes „als mit der nüwlich angenommenen natur, die „nit von ewigkeit ſyn mag; oder aber es wärind zwei infinita." Das iſt überall ſein Hauptgeſichtspunkt, dem Paganismus, der Vergötterung der Creatur, vorzubauen. Nun ſcheidet Zwingli, einzelne Schriftſtellen durchgehend, überall mit abſtrakter Schärfe, was Chriſto nach ſeiner Gottheit und was ihm nach ſeiner Menſchheit zukömmt, ſtets aber eben in der Grundvorausſetzung, daß die beiden Naturen nicht zwei Subſtanzen, ſondern zwei Exiſtenzweiſen Einer Perſon ſind. Die letzte Folgerung iſt nicht etwa, daß dieſer oder jener Akt nur von der einen Natur und nicht von der Perſon vollbracht worden ſey (nur von einem Stück oder Theil derſelben), ſondern nur die, daß die Menſchheit nicht an den Ewigkeitseigenſchaften der Gottheit theilnehme, da ewig und creatürlich-unendlich gar nicht einmal einerlei ſeyen. So könne alſo von einer Allenthalbenheit (creatürlichen Unendlichkeit) des Leibes Chriſti keine Rede ſeyn.

Nachdem er dann noch die Erklärung von Joh. 6, 63 zu rechtfertigen geſucht hat, ſchließt er mit den Worten: „Biſt du Chriſti, „lieber Luther, ſo ſind wir ouch ſin. Nun ziemmt uns keinswegs „gegen einander handlen weder mit dem wort gottes. Darum thü „dasſelb mit chriſtenlicher zucht; wellend wir ouch thün. Dann wir „ſöllend ie wider gott nit fechten, noch unſer irrung mit falſchem „drang gottes worts ſchirmen. Gott geb dir der warheit und din „[deiner ſelbſt] erkanntnuß, und daß du Luther blybiſt, nit *λούτριον* „werdiſt. Willt du aber ie unfügen, wellend wir zimmerlüt erſt „güt ſpän abhouwen. Die warheit überwinde! Amen. Gott, dir „ſye lob, der uns allweg ſighaft machſt in Chriſto, und den geruch „dines wüſſens allenthalb durch uns kund macheſt. 2 Cor. 2, 14."

Der Streit war nun zu einer Reife der Entwicklung gelangt, welche den weiteren Fortſchritt desſelben leicht vorausſehen ließ. An eine Verſtändigung war nicht mehr zu denken. Luther empfing, nachdem er ſeine Schrift wider die Schwarmgeiſter geſchrieben, kurz nach einander — erſt jenes vielbeſprochene Paket von Zwingli, bei deſſen Eröffnung ihm vor allem jener Brief in die Hand fiel, der ihn halb

beſchämen, halb ärgern, jedenfalls verſtimmen mußte, ſodann die ruhigen, gelaſſenen Schriften, welche feurige Kohlen auf ſein Haupt ſammelten, — und nachdem aus der Miſchung von Beſchämung und Aufreizung neuer Aerger ſich gebildet hatte, erhielt er nun Zwingli's neuſte deutſche Gegenſchrift, deren energiſcher Ton wohl nur dann etwas würde bewirkt haben, wenn ſich nicht hie und da mit demſelben ein leidenſchaftlicher, faſt gemeiner Ton der ärgerlichen Gereiztheit verbunden hätte. Solche Stellen aber, wie die von der „hunds, „ja chorkappen", mochten Luther'n glauben machen, er habe in allem Recht gehabt. Es iſt ſchlimm, wenn man erlittenes großes Unrecht durch ein, wenn auch kleineres, Gegenunrecht hintennach noch rechtfertigt.

Noch zwei Schriften wurden gewechſelt. Luther ſchrieb im Frühling des Jahres 1528 ſein Bekenntniß vom Abendmahl, das zum Unterſchied von einer 1545 erſchienenen gleichnamigen Schrift gewöhnlich das große genannt wird [58]). Er ſagt, keine Otter ſey ſo giftig, als ſeine Gegner; Zwingli wolle nur „viel ſpeien." Erſt widerlegt er die Gegner, dann giebt er eine Auslegung der Bibelſtellen, endlich ſein eignes dogmatiſches Bekenntniß.

Werfen wir einen Blick auf den erſten dieſer drei Theile. Die alte, von ihm ſelber doch zurückgenommene Beſchuldigung der Discrepanz holt er jetzt wieder auf's neue aus der Rüſtkammer hervor. (S. 151—161). Dann (S. 161—169) behauptet er, est ſtehe nirgends für significat! „Chriſtus iſt der Weinſtock" ſey nicht: „Chriſtus bedeutet den Weinſtock" (ſehr richtig! aber der Weinſtock bedeutet Chriſtum, vgl. oben Theil I, S. 13, Anm. 1). Sieben Ochſen bedeuten nicht ſieben Jahre, ſondern ſeyen wirklich die ſieben Jahre; denn es ſeyen ja „keine wirklichen Ochſen, die da Gras freſſen", ſondern „die ſieben Ochſen des Hungers, das iſt, ſieben Jahre „des Hungers" (!!) Die Worte: „der für euch gegeben" (S. 170

58) Wittenb. II, 142. Jen. III, 476. Altenb. III, 812. Leipz. XIX, 440. Walch XX, 1118. Irmiſcher XXX, 151.

— 172) ſeyen eine Notiz, daß der jetzt verklärte Leib einſt für uns in den Tod gegeben worden. Die Einſetzungsworte (S. 173 – 183) enthielten einen Befehl, Chriſti Leib zu eſſen. Dann (S. 183 – 187) unterſchied er meritum Christi und distributio meriti; die Vergebung der Sünden ſey durch Chriſti Tod erworben, werde aber durch mündliches Eſſen ſeines Leibes angeeignet — (dieſe Unterſcheidung an ſich war gut, aber daß die Aneignung durch mündliches Eſſen geſchehe, war ſichtlich falſch; geſchieht ſie denn nicht durch den Glauben, d. h. das neue Leben der centralen Gemeinſchaft mit Chriſto? —). Die Himmelfahrt (S. 197) ſey kein Beweis gegen die locale Gegenwart, denn bei der erſten Einſetzung ſey Chriſtus noch gar nicht gen Himmel gefahren geweſen. — (Aber drehte ſich dieſer Beweis nicht ſogleich gegen Luther ſelbſt? Bei der erſten Einſetzung hatte Chriſtus noch keinen verklärten Leib! Weit entfernt dies einzuſehen, macht er noch den Zirkelſchluß): „Kann „Chriſtus Leib uber Tiſch ſitzen und dennoch im Brod ſein, ſo kann „er auch im Himmel und dennoch im Brod ſein.“

Nun kömmt er auf die Allöoſe (S. 202). „Daß er ſaget, „es ſei Allöoſis, da gibt man ein Dreck auf; möcht er doch wohl „ſagen, es wäre Ironia oder ein ander Tropus da. Es gilt nicht „ſo Troppens oder Troppelns in der Schrift; man muß die Tropos „zuerſt beweiſen, daß ſie da ſeyen, ehe man damit ſtreite. Ach es iſt, „wie ich geſagt habe; der Teufel iſt getroffen, daß er nicht antworten kann. — Gott Lob und Dank, der uns ſo wohl wider den „Teufel zu rüſten weiß.“ — Diesmal jedoch war zu ſolchem Lobgebet keine Veranlaſſung. Denn was ſetzt Luther Zwingli's Lehre entgegen? Er wehrt ſich dagegen, daß „allein die menſchliche Natur für mich gelitten hat“ — aber wann hatte dies Zwingli geſagt? hatte er nicht deutlich geſagt: der hat nach ſeiner menſchlichen Natur für uns gelitten, der zugleich Gott iſt? hatte er nicht ausdrücklich gezeigt, daß das Leiden eines Menſchen gar nichts nützen könne, und daß Chriſti Leiden eben nur dadurch ein erlöſendes ſey, daß es zugleich That des ſich in den Tod gebenden ewigen Lebensquells war, daß alſo der Leidensakt der Menſchennatur Erſcheinung des Liebes-

aktes des Gottesſohnes war [59]). — Was ſtellt nun Luther auf? Genau das nämliche! „Ob nu hie die alte Wettermächerin Frau „Vernunft, der Alloöſis Großmutter, ſagen würde: Ja die Gottheit „kann nicht leiden noch ſterben, ſollt du antworten: das iſt wahr, „aber dennoch, weil Gottheit und Menſchheit in Chriſto eine Perſon „iſt, ſo giebt die Schrift um ſolcher perſönlicher Einikeit willen auch „der Gottheit alles, was der Menſchheit widerfähret, und wieder- „umb. Und iſt auch alſo in der Wahrheit. Denn das mußt du ja „ſagen: die Perſon (zeige Chriſtum) leidet, ſtirbet, nu iſt die Perſon „wahrhaftiger Gott; drumb iſts recht geredt: Gottes Sohn leidet; „denn obwohl das eine Stück (daß ich ſo rede), als die „Gottheit, nicht leidet, ſo leidet doch die Perſon, welche „Gott iſt, am andern Stücke, als an der Menſchheit. Gleich „als man ſpricht: Des Königes Sohn iſt wund, ſo doch allein ſein „Bein wund iſt." Und nun zieht er über die „verfluchte Alloöſis" los als „des Teufels Rotz und Geifer" und will, man ſolle dies vielmehr Synekdoche nennen. Aber ich frage: wo iſt der Unterſchied zwiſchen Luther's und Zwingli's Darſtellung? Darin höchſtens, daß Zwingli Gottheit und Menſchheit enger verbunden denkt als Luther! Daß er ſie nicht als „zwei Stücke" betrachtet, nicht ſo ſchlechte, äußerliche, hinkende Gleichniſſe anwendet, wie das vom wunden Bein des Königsſohns, Gleichniſſe die ſo lahm ſind, wie dies wunde Bein ſelber! Für Zwingli hat die Perſon Chriſti nicht an der Menſchheit als an einem Bein oder Stück oder Theil gelitten, indeß der andre Theil, das andre Stück, leidenfrei war; nach Zwingli war das Lei-

---

59) Wir erinnern an die Worte: An non et Decii, Curtii, Codri pro aliis mortui sunt? Sed his niti nemo debuit. In Christo autem hoc est admirabile, quod, cum Deus sit, per quem omnia creata sunt et gubernantur, etiam pro nobis mortuus est, qui erat vita omnium. Caro ergo pretium fuit pro peccatis nostris? Minime. Sed caro Christi, h. e. totus homo divinitati conjunctus. Cum is flagellatur, qui Deus et homo est, ex ea parte caeditur, qua homo est, et ex ea parte salus currit, qua Deus est.

den, das Chriſto in ſeinem Verhältniß als Menſch zu den Menſchen zugefügt wurde von den Menſchen, an und in ſich ſelber zugleich ein Akt Chriſti als des ewigen Gottesſohnes und Lebensquells, der ſich, das Leben, in den Tod gab. Eine ſo flache, nüchterne Auffaſſung, wie die Luther's, würde Zwingli'n nie zugeſagt haben.

Nachdem nun Luther die Vermengung der Naturen ſelbſt entſchieden verworfen hat und „die zwo unterſchiedliche Natur in ein einige Perſon gemenget" wiſſen will, alſo dieſe Art der Begründung der Ubiquität aufgegeben und ſeinem Gegner trotz allem Schimpfen über den Namen Allöoſis, in der Sache doch Recht gegeben, ja ihn noch überboten hat, ſo ſieht er ſich (S. 206 ff.) nach einer anderen Stütze für die Ubiquität um. Drei Weiſen gebe es, an einem Orte zu ſeyn: circumscriptive, wie der Wein im Faß, die Materie in begrenztem Raum, definitive, wie ein Geſpenſt in einem Hauſe, oder ein Teufel in einem Beſeſſenen, der da viel oder wenig Raum einnehmen könne, oder wie Chriſtus, als er durch die verſchloſſene Thür kam, und endlich repletive, wie Gott mit ſeiner Kraft und ſeinem Seyn alle Räume füllet. Chriſtus ſey nun definitive, „unbegreiflich" [ungreifbar] im Brod und Wein, „ohne Raum und Stätt", ſo wie unſer Auge „fünf Meilen weit zugleich an allen Orten gegenwärtig ſeyn kann, die in ſolchen fünf Meilen ſind." Und dieſe Kraft habe er „durch Gottes Gewalt." Zudem aber ſey er auch repletive überall. Denn ſeiner Gottheit nach ſey er repletive überall; wo er nun ſey, ſey er als wahrer Gott und wahrer Menſch; folglich ſey er überall als wahrer Gott nicht nur, ſondern auch als wahrer Menſch. Wo man nämlich ſagen könne: Da iſt der Sohn Gottes, da müſſe man auch ſagen können: da iſt der Menſch Jeſus. Wo man dagegen einen Ort zeigen könne, da bloß der Gottesſohn wäre und nicht auch der Menſch, da würden die Naturen zertrennet.

Das πρῶτον ψεῦδος dieſes handgreiflichen Sophisma liegt offenbar im Begriff der repletiven Gegenwart. Gottes Allgegenwart wird nicht als ewige, nicht als Seyn des Raums in Gott, ſondern als creatürlich-unendliche, als Daſeyn Gottes an allen einzelnen Oertern, aufgefaßt. Man kömmt hienach zu jenem würdi-

gen Begriff der Allgegenwart, wie jenes Kind, dem der Parrer in der Kinderlehre begreiflich machte, daß der liebe Gott auch im Keller und auf der Treppe und in der Schublade ſey, und wogegen das Kind nicht mit Unrecht einwendete, daß ſeine Mutter im Keller doch ihre Kartoffeln habe. Auf einen ſolchen Begriff von Allgegenwart konnte man freilich die Ubiquitätslehre gründen! Iſt erſt die Gottheit Chriſti in dem Sinn allgegenwärtig, daß ſie an allen einzelnen Plätzen aufweisbar iſt, ſo muß dann freilich auch die Menſchheit Chriſti an allen einzelnen Plätzen aufweisbar ſeyn!

Mit der definitiven Gegenwart verhielt es ſich nicht beſſer. Iſt denn die Gegenwart des Auges in einem ſechs Meilen langen Raume eine reale? Luther machte ſich dieſen Einwand ſelbſt (S. 220), löſte ihn aber leichthin mit der Bemerkung: das Brod ſey ja auch nicht der Leib Chriſti ſelbſt. Welch ein Grund! Nicht ob das Brod der Leib ſelbſt ſey, ſondern ob eine definitive Gegenwart des Leibes im Brod eine reale ſey, war die Frage.

Auch den Einwand macht er ſich ſelbſt, ob aus der repletiven Gegenwart nicht eine unendliche Ausdehnung des Leibes Chriſti folge. Nein, ſagt er, Gott ſey nicht „ein ſolch ausgereckt, lang, breit, „dick, hoch, tief Weſen.“ Er negirt hier, wo es gilt, Einwürfe zu beſeitigen, ganz einfach den Begriff von repletiver Gegenwart, den er oben, wo es galt, die Ubiquität zu beweiſen, ſelbſt aufgeſtellt hatte. Dort hatte er ſich Gott an allen „Oertern“ gegenwärtig und an jedem einzelnen derſelben nachweisbar gedacht; hier leugnete er, daß Gottes Gegenwart eine „localis“ ſey. Aber ſogleich nachher (S. 222) wo er alles geſagte rekapitulirt, wiederholt er die alte Vorſtellung, indem er nämlich ſagt, es ſey unmöglich, daß die Gottheit Chriſti „etwo“ ſey, wo die Menſchheit nicht auch ſey. „Iſt er „an einem Ort Gott und Menſch, warum ſollt er denn nicht an „eim andern Ort auch Menſch und Gott ſeyn?“

Nach ſolchen Auseinanderſetzungen ſchließt er dann ab mit der Verſicherung, „der Zwingel ſei hinfurt nicht werth, daß man ihm „mehr antworten ſolle, er widerrufe denn ſeine läſterliche Allöoſin. — „Ich bekenne fur mich, daß ich den Zwingel fur einen Unchriſten

halte mit aller ſeiner Lehre, denn — — er iſt ärger worden ſieben„mal denn da er ein Papiſt war, Matth. 12, 45."

Was Zwingli für die Realität der Himmelfahrt ſagt, weiſt Luther ſo ab, daß er den verſchiednen Gebrauch des Wortes Himmel untereinanderwirft. Seine Argumente werden hier durch die Leidenſchaftlichkeit der Sprache faſt unverſtändlich. So behauptet er z. B. zu Col. 2, 9, „Chriſtus ſey weſentlicher Gott geweſen, ehe Gott leibhaftig in Chriſto war" — alſo ehe Chriſtus war! Er verwechſelt hier ganz ohne weitres den ewigen Logos, dem kein „ehe" und „nachdem" zukömmt, mit Chriſto, d. i. der hiſtoriſchen Perſon des Fleiſchgewordenen.

Wir folgen ihm nicht weiter in das, noch ſiebenzig Oktavſeiten ſich fortſetzende Labyrinth, wo er nun noch über Joh. 6, 63 ſpricht und dann von neuem zu beweiſen ſucht, daß est nie im Sinne von significat ſtehe.

Im zweiten Theil der Schrift Luther's, der die Auslegung der Schriftſtellen enthält, fällt uns neben den alten Verſicherungen, daß man die Worte verſtehen müſſe wie ſie lauten, Ein neues Argument auf. Jeſus habe nach dem Paſſah und vor dem Abendmahl geſagt, er werde vom Gewächs des Weinſtocks nicht mehr trinken. Folglich ſey der Kelch des Abendmahls, den er hernach getrunken, nicht Gewächs des Weinſtocks geweſen, ſondern Blut. (S. 315). Er ſieht nun ſelbſt, daß das auf die Transſubſtantiation führe; aber er weiß ſich zu tröſten. „Ich antworte: da liegt mir nicht viel an. Denn „wie ich oftmals bekannt habe, ſoll mirs kein Hader gelten, es bleibe „Wein da oder nicht; mir iſt gnug, daß Chriſtus Blut da ſey." — Ebenſo giebt er zu, es ſey ungewiß, ob überhaupt Jeſus ſelbſt getrunken habe. Dennoch ſoll jene Folgerung aus Luk. 22, 18 Kraft haben! War das ehrlich geſtritten?

Lucas und Paulus meinen (ſo ſagt er) mit ἐκχυνόμενον das Einſchenken des Blut ſeyenden Weines in den Kelch, Matthäus und Markus dagegen das Vergießen des Blutes am Kreuz. Und dergleichen mehr.

Der dritte Theil enthält ein kurzes Bekenntniß ſeines Glaubens

(S. 363—373). Er beginnt mit der Trinität, Perſon Chriſti, Sündenfall, verdammt die Pelagianer, die Ordensgelübde, bekennt den h. Geiſt und ſeine Wirkungen und kömmt auf das Sacrament des Altars, „daß daſelbſt wahrhaftig der Leib und Blut im Brod und „Wein werde mündlich geeſſen und getrunken", auch wenn der conſecrirende Geiſtliche individuell ungläubig ſey. Dann redet er von der Kirche, Ablaß, Heiligenverehrung, Meſſe und Auferſtehung der Todten. —

Dieſe Schrift erſchien, wie geſagt, im Frühling 1528 [60]. Die Stellung in Deutſchland ward gegen die Schweizer immer feindſeliger. Der Nürnberger Rath hatte auf Betrieb Althamer's ſogar den Bericht über die Berner Disputation zu verkaufen verboten [61].

In derſelben Zeit geſchah von mächtiger Seite her ein Verſuch, alle Evangeliſchen in Frieden zu vereinigen.

Beides, die Berner Disputation, und dieſen Vereinigungsverſuch, müſſen wir eines Blickes würdigen, ehe wir Zwingli's Antwort betrachten. Es beginnt hier aber eine neue Phaſe des Streites. Es beginnen die Vorbereitungen zum Marburger Geſpräch.

---

60) In Zwingli's Briefwechſel finde ich ſie zuerſt erwähnt in einem Briefe Kapito's an Zw. vom 15. Apr. 1528.

61) Bucer an Zw. im März 1528. (Opp. Zw. tom. VIII, p. 149.) Decol. an Zw. 25. März 1528.

§. 34.

Das Marburger Geſpräch und die Augsburgiſche Confeſſion.

Es war der Natur der Sache angemeſſen, daß der Gegenſatz zwiſchen Lutheriſcher und Zwingliniſcher Auffaſſung nicht in rein geographiſchen Grenzen ſich ausprägte; hatte Zwingli einzelne verſtreute Anhänger im Herzen Deutſchlands, ſo mußten ſich umgekehrt wohl auch in der Schweiz vereinzelte Männer finden laſſen, denen Luther's Anſicht als die richtige erſchien. Dies zeigte ſich bei dem Berner Religionsgeſpräch.

Zunächſt war es der Gegenſatz von Pabſtthum und Reformation, der hier entſchieden werden ſollte. Mit einem Edikt, das alle Religionsneuerung verbot, zeigte ſich das von Natur ruhige Berner Volk ſehr unzufrieden; es kam zu Unruhen, wobei Berchtholdt Haller ſich ſehr weiſe benahm; der Rath, der keine Spaltung wollte, gab dem Volke nach, und gebot Haller'n am 30. Nov. 1526, drei Predigten über jenen Gegenſatz zu halten. Den 23. April des folgenden Jahres wurde jenes Edikt aufgehoben; im November ſollte eine große öffentliche Disputation die Reformationsfrage für den Kanton Bern entſcheiden, wie die Zürcheriſche von 1523 für den Kanton Zürich entſchieden hatte. Zwingli, welcher bei dem, von den römiſch-katholiſchen Ständen veranlaßten Geſpräch zu Baden, wofür ihm freies Geleit nur in doloſer Formel gewährt worden, nach dem Willen ſeiner eigenen Obrigkeit nicht erſchienen war, kam mit Oecolampad nach Bern; wichtig war, daß auch die deutſchen Städte Conſtanz, Straßburg, Ulm und Lindau das Berner Geſpräch beſchickten. Den 5. Jan. 1528 wurde die Disputation eröffnet. Franz Kolb und Berchthold Haller hatten zehn Schlußreden geſtellt, über die disputirt werden ſollte, und in denen ganz dieſelbe Identität des materialen Verſöhnungsprinzips und des formellen Kanons der alleinigen Schrift-

autorität ſich zeigte, wie früher bei Zwingli 1). Den 26. Jan. ſchloß das Geſpräch mit einem glänzenden Siege der Reformation.

In dieſen Gegenſatz zwiſchen Pabſtthum und Reformation wurde aber der Gegenſatz zwiſchen Lutherthum und Zwinglianismus hereingeſpielt. Die Nürnberger hatten Althamer geſchickt, welcher nachher entſtellende Berichte über den Hergang des Geſpräches in Deutſchland verbreitete 2). Althamer fand aber an Pfarrer Burgauer aus St. Gallen einen Gleichgeſinnten. Burgauer führte, als die Meſſe beſprochen wurde, für Luther's Anſicht das Wort. So ſah Zwingli dieſen Gegenſatz in die Schweiz ſelber hereinverſetzt; es ſchwankte in Bern die Waage nicht nur zwiſchen dem Siege des Pabſtthums oder der Reformation; es war auch die Frage, ob Luther's Abendmahlslehre ſich in der Schweiz Geltung verſchaffen würde oder nicht. Mit aller Anſtrengung wurde ein Verſuch gewagt. Aber auch in dieſem Punkte blieb Zwingli völlig Sieger. Der Streit 3) drehte ſich um die gewöhnlichen Argumente, dann aber namentlich um Joh. 6. Die Hauptwaffe Burgauer's war die Behauptung, daß Jeſus Joh. 6, 51 vom Abendmahl rede. Zwingli

---

1) Theſ. 1. „Die heilig chriſtenlich kilch, deren einig houpt Chriſtus, iſt us dem wort Gottes geborn, im ſelben blybt ſy, und hört nit die ſtimm eines frömden.“ Theſ. 2. „Die kilch Chriſti machet nit geſatz und bot on gottes wort.“ — Theſ. 3. „Chriſtus iſt unſer einige wysheit, gerechtigkeit, erlöſung und bezalung für aller welt ſünd.“ So ſagt Oecolampad gleich im Anfang der Disputation (Opp. Zw. II, A, S. 79). „Den Glauben nenne ich aber hier nicht Er„kenntniß aller ſonderlichen Stücke in der Schrift, ſondern das Ver„trauen in Gott und in Jeſum Chriſtum, ſeinen Geſandten, durch „welchen Glauben man bereit iſt, das Wort Gottes zu hören.“ Der Glauben an die Schrift kömmt ihm aus dem Glauben an Chriſtum.

2) Oec. an Zw. 7. März 1528. Zwingli an Somius in Ulm 7. März 1528.

3) Siehe die Akten der Disputation in Zwingli's Werken, Bd. II, A, S. 76—200, ſpeciell S. 117 ff.

leugnete, Burgauer behauptete es. Der letztere ſtellte die geſchraubte Erklärung auf: „Das Brod, das ich demnächſt (bei der Stiftung des Abendmahls) reichen werde, iſt nicht gewöhnliches Brod, ſondern mein Fleiſch.“ So erkläre Chriſtus, daß das Brod des Abendmahls nicht bloß ein Zeichen ſeines Leibes, ſondern ſein Leib ſelbſt ſey. Zwingli bewies dagegen aus dem Contexte, daß Chriſtus hier nur erkläre, welches das wahrhafte, geiſtige Himmelsbrod ſey, das der Vater geſandt, und das Er ſelber der Welt geben werde zur einmaligen ewigen Stillung alles geiſtlichen Hungers, nämlich daß ſein dem Tode dahingegebener Leib dies Brod ſeyn werde. — Zwingli hielt zu Bern unter mehreren Predigten auch eine über die Meſſe. Während deſſen war ein Prieſter eben im Begriff, das Meßgewand anzulegen, um dann Meſſe zu leſen. Da der Zwingli's Worte hörte, riß er das Meßgewand herab, legte es auf den Altar nieder, und rief: „Hat es eine ſömliche [ſolche] Geſtalt um die Meß, ſo will „ich weder heut noch nimmermehr Meß halten“ [4]).

Durch dieſe Reſultate des Berner Geſprächs hatte nun der Streit auch für Deutſchland eine ganz neue Bedeutung erhalten. Zwingli's Anſicht war nun nicht mehr die Anſicht einiger Theologen oder eines vereinzelten Kantons; ſie war der kirchliche Glaube des größten und einflußreichſten Theiles der Schweiz geworden. Das mächtige Bern trug dieſen Glauben durch Farel auch in die romaniſchen Gebietstheile hinüber; Glarus war bereits ebenfalls der Reformation Zwingli's beigefallen; Baſel machte alle Anſtalt, nachzufolgen. Am allerbedeutendſten war, daß auch mitten im engeren Reichsverbande jene vier oberdeutſchen Städte es wagten, ſich offen für Zwingli's Lehre auszuſprechen.

Der Streit war jetzt nicht mehr bloß theologiſch, ſondern auch politiſch wichtig. Wie ſehr Langraf Philipp von Heſſen auf eine politiſche Vereinigung aller evangeliſchen Fürſten und Städte hinarbeitete, iſt bekannt. Der neue Zwieſpalt kreuzte alle ſeine Plane. Dieſen auszugleichen, mußte alſo ſein höchſtes Beſtreben ſeyn. Er

---

4) Bullinger, I, S. 420 ff.

durchſchaute mit richtigem Blick, wie die Heftigkeit Luther's gegen Zwingli von allem Anfang an ihren Hauptgrund in der viel zu geringen Meinung hatte, die Luther über ſeinen Gegner hegte. Er ſah ein, daß beide Männer vor allem ſich gegenſeitig müßten perſönlich kennen lernen, wenn irgend eine Verſtändigung möglich werden ſollte. Er ſelbſt ſcheint ſich ſo ziemlich zu Zwingli's Anſicht geneigt zu haben [5], ſchon damals (daß er es ſpäter that, werden wir belegen). Als nun Luther's Bekenntniß mit allen ſeinen Heftigkeiten erſchienen war, ließ er im Verein mit andern Fürſten und Städten Zwingli'n auf's angelegentlichſte zur Mäßigung in der Beantwortung ermahnen [6]. Dieſer eilte ſich überhaupt nicht mit der Antwort, da

---

5) Oecol. an Zw. 11. Febr. 1528. Nuper accepi literas a duce Wirtembergensi, qui nos ambos salutat, mecum vero agit, ut Landgravium salutaturus accedam; esse enim me illi perquam gratum, ac desiderari ab eo colloquium.

6) Cap. an Zw. 15. Apr. 1528. Hessus Norimbergae nuper fuit, equitibus tantum quatuordecim comitatus. Causam facile suspicis. Agitur causa ducis Wirtembergensis, quo patriae reddito bene sperandi materiam nobis objectam sperarem. Facile cum vestratibus coalesceret exilio diuturno multatus princeps, cui sustinendi essent tot adversarii. Unum orant amici omnes, h. e. principes et proceres, rerumque publicarum magistri, qui tuae parti favent, ut Luthero responsurus, tui sis memor, neque sinas te hominis improbitatis agere transversum. Nam retaliando pessima commeritum magis ornares, qui sua nefanda et prolixa maledicentia sibi uni potissimum nocet. Et tamen artes perspicuis notis declarandae sunt, quibus inficere tentat veritatem etc. — Bucer an Zw. 15. April 1528, beginnt ſeinen Brief mit den Worten: Totus furit Lutherus, tu quaeso totus mansuescas! — Oec. an Zw. 20. April: Jam opus erit Luthero ut respondeas, placido et mansueto animo, non ut ille calumniandi magister et sophistarum princeps meretur, sed ut veritatis patrocinium postulat. Merkwürdig iſt noch ein Brief Kapito's an Zw. vom 22. April, worin er die alte Ermahnung wiederholt (referire non est opus, cum sibi maledicentia gravissimum vulnus in-

ihm der ganze Streit im höchſten Grade zuwider war [7]), und faßte dieſelbe nachher wirklich mit der äußerſten Ruhe ab. Sie erſchien unter dem Titel: „Uiber doctor Martin Luthers büch, bekenntnuß genannt, antwurt Huldrych Zwinglis“ [8]), und war dem Herzog Johann von Sachſen und dem Landgrafen Philipp von Heſſen gewidmet. Er redet Luther'n gar nicht an, ſondern ſpricht mit der objektivſten Ruhe, im männlichen Gefühl erlittenen Unrechts ohne erlittenen Schaden, mit jener Ruhe, die aus der inneren Gewißheit und Sicherheit kömmt, einer Sicherheit, die durch die großartigen Erfolge der Berner Disputation gewiß weſentlich war geſteigert worden. Man fühlt es ſeinen Worten an, daß er nicht mehr um ſeine geiſtige Exiſtenz kämpft, ſondern auf geſichertem Boden ſteht. Und wenn er nun in der vorigen Schrift ſich leider zu einzelnen Leidenſchaftlichkeiten hatte hinreißen laſſen, ſo macht er in dieſer das Unrecht glänzend wieder gut.

Ohne weitere Einleitung beginnt er, nach beendigter Dedication, unmittelbar mit den Worten: „Als nun Luther ſich für das erſt

---

flixerit; et tamen veritati adsis, ut soles, nervis omnibus) und dann die intereſſante Nachricht beifügt, daß Luther's Schrift keinen Abſatz finde (non venditur liber ejus). Daſſelbe ſchreibt Bucer an Oecol. den 6. Mai. Nimis multos adhuc tenet Lutheri nominis praepostera admiratio, ut quamlibet blasphema et verbosa scripta ejus emtores suos semper inveniant. Quamquam hac vice forte propter molem libri, et quod blasphemiarum quoque tandem obveniat satietas, liber hic Lutheri non ematur cupide.

7) Noch in einem Br. an Zw. vom 20 Mai weiß Oecolampad nicht gewiß, ob Zw. gegen Luther zu ſchreiben im Sinne habe. In einem Br. an Blaurer in Conſtanz vom 21. Juli 1528 erwähnt Zwingli, daß er eben mit der Verabfaſſung einer Antwort beſchäftigt ſey. Equidem, fügt er bei, totus fastidio hoc pugnae genus; verum quid huic faciendum censent, qui punctim ac caesim petitur?

8) Opp. Zw. II, B, S. 94—223. Ueber die urſprüngliche Form der Ausgabe und des Titels ſiehe Anm. 12.

„verzycht: er welle nüts mee ſchryben, damit der ſatan nit noch töl„ler werde, iſt dem unglych, da er lang hernach trutzet, warum er „den tüfel ſinen fyend nit ſöllte nennen, als dick er wöllte. Hie will „er ſin verſchonen, dört will er hetzen. Aber nit alſo. Sunder wo „wir ſehend, daß die unwarheit wachst, ſöllend wir wieder dieſelben „allweg unverzagt harfür treten nach dem ſpruch Pauli 2 Cor. 4, 2: „Wir werden beängſtet, aber nit yngethon; bekümmret, aber nit troſt„los; durächtet, aber nit verlaſſen noch abfallend; z'boden gworfen, „aber nit umbracht. Aber es ſchynet durch dieſe wort harus, daß er „gern mit glimpf ab dem platz wär. Welchen glimpf wir jm ſo ge„trüwlich wellend laſſen, daß wir jm nit ein wort wellend geben zü „wyterem hader; er welle ſich dann in offnen irrungen, die er hie „ynfürt, nit laſſen wyſen. — Das er vor geſagt habe: es laſſe ſich „kein ketzermeiſter bekeeren, iſt vor gnüg verantwurt. Wir ſind nit „ketzermeiſter, ſondern ſtond uf dem unüberwindlichen felſen Chriſto „Jeſu. Welcher ſich da dennen wyſen laßt, der verirret und wirt „nit verharren ein ketzer" [der wird, wenn er ſich auch einmal verirrt, nicht verharren im Irrthum als Ketzer].

Jener Spruch 2 Cor. 4, 2 bezeichnet nun wirklich ganz die Stimmung, in der er ſchreibt. Er beſtreitet vor allem die Behauptung Luther's, wonach der Unterſchied zwiſchen beiden Auffaſſungen darauf hinaus käme, daß Luther „einen klaren gewiſſen Text habe," Zwingli aber nicht; er weiſt den Unterſchied zwiſchen Luther und dem Syngramma nach, und geht ſofort Luther'n Wort für Wort nach, ſeine Argumente auflöſend. Auf die Bemerkung z. B., daß Chriſtus nicht den Weinſtock bedeute, erwiedert er, er habe nirgend behauptet, daß „iſt" überall und auch an jener Stelle „bedeutet" heiße, ſondern daß es oft und auch an jener Stelle „nit müſſe weſenlich genommen werden." Wir verfolgen dieſen Streit natürlich nicht im einzelnen; wichtig iſt uns nun, was er über das Kapitel von der Alloöſis erwiedert. Sonnenklar weiſt er ihm nach [9]), wie er ja ganz das

9) S. 167 ff.

Gleiche mit ihm gelehrt habe. Luther ſelber trenne die Werke, wenn er ſage: „denn die Perſon iſt's, die alles thut und leidet, eins „nach dieſer Natur, das andre nach jener Natur." Wie könne nun Luther gegen ihn den an ſich ſchon häretiſchen Satz aufſtellen: „Wo „die Werke geſondert werden, da muß auch die Perſon zertrennet „werden" —? „Im anfang ſagt er: wer die werck ſündere, der „zertrenne die perſon. Und im usgang ſündret er die werck mit ſo „eigentlichen, usgedruckten worten, daß ich ſy mit großen büchſtaben „hab laſſen wol harfür in die gſicht ſtellen." Auch anderwärts trenne Luther die Werke der beiden Naturen; in der Poſtille ſage er: „die „Menſchheit Chriſti hat eben wie ein andrer heiliger natürlicher „Menſch nicht allezeit alle Dinge gedacht, gewollt und gemerkt." So frage er ihn denn, ob die Gottheit Chriſti auch etwa „nicht allezeit „alles gedacht und gewollt habe." Da folge ja deutlich die Trennung der Werke der beiden Naturen.

Zwingli bleibt hier genau und ſcharf beim chalcedoniſchen Lehrbegriff ſtehen; er lehrt Eine Perſon mit zwei Naturen und zweien Willen. Er ſchreibt Chriſto zugleich den ewigen Akt der Weltregierung und zugleich die menſchliche Begrenztheit, die majestas neben der humilitas zu. In jenen früher betrachteten Stellen hatte er ſich höher erhoben, hatte er die Eigenſchaften nicht bloß addirt, die göttliche Natur nicht als quantitativ unendliche („alles allezeit wiſſende") aufgefaßt, ſondern als metaphyſiſch ewige, hatte im zeitlichen Akte des Leidens die unmittelbare Erſcheinung der ewigen abſoluten Liebe geſehen. Er hatte dort nach einem Begreifen des Wie der Vereinigung beider Naturen gerungen. Wenn er hier mehr auf die mechaniſche discurſive Beſchreibung des Was zurückſinkt, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß es Luther's Worte ſind, die ihn dazu verleiten; Luther war es, der beide Naturen als nebeneinanderliegende Subſtanzen oder „Theile" oder „Stücke" dachte; und Luther'n wollte er hier nachweiſen, daß er die Werke der beiden Naturen ſondere. Doch war ſich Zwingli des Unterſchieds zwiſchen dieſen beiden Auffaſſungen des chalcedoniſchen Lehrbegriffs — der mechaniſchen, wo man die Naturen als Subſtanzen und die Gottheit als

creatürlich=unendliches faßt, und die Frage nach dem Wie der Vereinigung nur durch gegenſeitigen Tauſch der Eigenſchaften löſen zu können vermeint (wie Luther und die luth. Kirche) — und der organiſchen, wo man die Naturen als Akte, und die Gottheit in Chriſto als metaphyſiſch=ewiges Weſen und die Menſchheit in Chriſto als zeitliche Erſcheinung ſeines ewigen Weſens faßt (wie Zwingli früher, und wie ich im erſten Theil §. 12) — ſicherlich nicht klar bewußt. Sogleich hier mag es bemerkt werden, daß die reformirte Kirche, ſoweit ſie nicht wirklich auf jene tieferen Andeutungen Zwingli's einging [10]), und ſoweit ſie etwa auf die mechaniſche Auffaſſung zurückkam, doch wenigſtens jene Löſung der Frage nach dem Wie, wobei das Was ſelber zerſtört wird, entſchieden abwies, und beim Was ſtehen blieb, bis jetzt, wo die Zeit gekommen iſt, die mechaniſche Auffaſſung im Prinzip zu überwinden, und zur organiſchen Zwingli's zurückkehrend die wahre Löſung vorzubereiten. Die lutheriſche Kirche hat jene Frage nach dem Wie nicht abgewieſen, ſondern zu löſen geſucht, aber von jenem Standpunkte der mechaniſchen Auffaſſung aus, von wo eine wahre Löſung doch unmöglich war. Sie hat deßhalb die Frage nach dem Wie ſo gelöſt, daß ſie das alte chalcedoniſche Was dadurch zerſtörte.

---

10) Eingegangen in dieſe tiefere Auffaſſung iſt z. B. Calvin (Inst. II, 14, 1—4), wenn er das Verhältniß der Gottheit Chriſti zu ſeiner Menſchheit (nach Auguſtin's Vorgang) durch die Analogie des Waltens der Seele im Leibe erklärt. Seele und Leib ſind ja auch nicht zwei Stücke, ſondern der Leib iſt die Erſcheinungsform der Seele, und wie ein Zuſtand der Seele denkbar iſt, wo ſie ohne dieſe Erſcheinungsform exiſtirt, ſo iſt ein Zuſtand der Gottheit Chriſti denkbar (vor der Menſchwerdung), wo ſie ohne die Erſcheinungsform der Menſchheit exiſtirte. — Wie ſehr Calvin gegen die Auffaſſung der beiden Naturen als zweier Stücke oder Theile iſt, zeigt er beſonders (II, 14, 4), wenn er es für einen Grundirrthum erklärt, die johanneiſchen Stellen über Chriſti Herrlichkeit und Majeſtät auf die eine der beiden Naturen allein zu beziehen, anſtatt vielmehr auf die Perſon und das Amt des Mediator.

Doch zurück zu Zwingli's Schrift. Er bleibt (S. 158) bei ſeinem Satz, „daß die menſchliche Natur Chriſti allewege ihre Eigen„ſchaft behalte, vor dem Tode die Eigenſchaft des ſterblichen Leibes, „nach der Auferſtehung die Eigenſchaft des verklärten Leibes.“ Er bezieht, wie wir im erſten Theil, die beiden Stände der Niedrigkeit und Erhöhung durchaus auf die menſchliche Natur als ſolche, und nicht auf den Grad der Vereinigung beider Naturen. Wenn nun um der Einheit der Perſon willen die eine Natur für die andre geſetzt werde, ſo nenne er dies mit guter Abſicht Alloöſis und nicht Synekdoche. Synekdoche nenne er es nämlich nach Cicero's Definition, wenn der Tropus ein quantitativer ſey, und das Subjekt des Satzes einen Theil bezeichne anſtatt des Ganzen oder umgekehrt (z. B. Matth. 3, 5 „es ging hinaus das ganze Jeruſalem“ anſtatt: „die Bewohner Jeruſalems“), Alloöſis dagegen nenne er es, wenn der Tropus ein qualitativer ſey, und nicht im Subjekt, ſondern in der demſelben beigegebenen Eigenſchaft liege, die vom Subjekte zwar, aber nur in Bezug auf einen Theil oder eine Seite desſelben ausgeſagt werde. (Z. B. „der Menſch iſt ein verſtändiges Weſen“, nämlich von Seiten der Seele). Wie unſchuldig war dieſe Diſtinction, um deren willen ihn Luther ſo verdammte! Lag ſie doch rein in der Nomenclatur!

Jenen ſeltſamen Beweis für die Ubiquität („wo Chriſtus ſey, ſey er nach beiden Naturen; der Gottesſohn ſey überall; wo der Gottesſohn ſey, ſey alſo überall auch die andre Natur“) widerlegt er einfach logiſch. Er ſtellt der unrichtigen die richtige Folgerung entgegen: „Wo Chriſtus iſt, iſt er als der, der Gott und Menſch iſt. Seiner Gottheit nach iſt Chriſtus allgegenwärtig und überall bei uns. Ueberall bei uns iſt alſo der, der Gott und Menſch iſt.“ Mehr folge nicht. Nachdem er ſo jenen Schluß als logiſch nichtig zerſtört hat, weiſt er auch mit wahrer Tiefe die ihm zu Grunde liegende falſche Vorausſetzung nach, daß die göttliche Allgegenwart als creatürliche Unendlichkeit gedacht werde [11]. „So iſt: die creatur by

11) S. 174 f.

„gott ſyn, nit: ausgebreit ſyn nach der unendliche der gottheit,
„dann wo jm alſo wär, ſo wär die creatur nit ein creatur ſunder
„gott ſelbs; ... allenthalb-ſyn iſt die ader und urſprung
„der allmächtigkeit." So faßt er den Begriff der Allgegenwart; ſie iſt ihm nicht eine creatürlich locale Ausdehnung; ſie iſt ihm mit der Allmacht, Ewigkeit, Unerſchaffenheit und Aſeität weſentlich eins. An dieſer metaphyſiſchen Allgegenwart kann die Creatur als ſolche nicht participiren; ſie müßte denn aufhören, Creatur zu ſeyn. Die Verbindung der beiden Naturen iſt ihm deshalb keine locale zwiſchen einem unendlich ausgedehnten und einem endlich ausgedehnten Weſen; ſondern ſie iſt ihm eine metaphyſiſche zwiſchen dem ewigen, über alle Raumeskategorie erhabnen Gott und einem local beſtimmten menſchlichen Weſen. „So gott bym menſchen iſt, ſo blybt
„er allenthalb, und blybt die creatur nüt deß weniger an einem ort,
„und iſt ouch [dennoch] by gott. Alſo blybt die menſchheit Chriſti by
„gott als ein creatur, und blybt an einem ort; und iſt aber die gott-
„heit allenthalb" (nämlich allenthalb eben in jenem ewigen Sinn.) —

Zugleich mit Zwingli ſchrieb auch Oecolampad eine Entgegnung gegen die Angriffe Luther's im großen Bekenntniß, die ſpeciell gegen ihn gerichtet waren 12). Im Eingang betheuert er namentlich

---

12) Sie erſchien, zuſammengedruckt mit Zwingli's Antwort, unter dem Titel: Vber D. Martin Luters Büch, Bekentnuß genant, zwo antwurten, Joannis Ecolampadij, vnd Huldrychen Zuinglis. Jm M. D. XXVIII. jar. Getruckt zů Zürich by Chriſtoffel Froſchouer. Auf das Titelblatt folgt ohne beſondre Aufſchrift die Dedication Zwingli's und die erſte Hälfte ſeiner Schrift, 114 Blätter (in Oktav) ſtark. Darauf wieder ohne beſondern Titel Oecolampad's Schrift, von fol. 115 bis fol. 166, hierauf der Reſt von Zwingli's Schrift mit der Aufſchrift: Der ander teil Zuinglis antwurt, bis fol. 186. Endlich ein kurzes Inhaltsverzeichniß. Beide Schriften bildeten ſo ein Ganzes, das der Schrift Luther's Schritt vor Schritt folgte, daher bei der Widerlegung der Stelle, wo Luther ſich gegen Oecol. gewendet hatte, dieſer mit ſeiner Schrift eintrat, um ſpä-

ſeine, von Luther neuerdings beſtrittene Einheit mit Zwingli. „Nun „hab ich dir nye widerſprochen, vnd du haſt dich auch mir nit wi„derſetzt; ja ich hab mich wol ſelbs deiner worten gebraucht, wie du „dich auch der meinen nit beſchemmeſt. Es ſind auch vnſer zuhörer „nit ſo taub, das ſy ein ſpan vnnd zertrennung von unſertwegen hier„inn erhüben.“ Dann urgirt er, daß Luther ſelbſt nicht lehre, daß das Brod weſentlich Chriſti Leib ſey. „Sollten wir darumb Sacra„mentsſtürmer ſeyn, das wir nit bekennen, daß das Brot weſenlich „der leyb Chriſti ſye, ſo müſſen all Bäpſtler Sacramentſtürmer ſeyn, „ja auch die Luteriſchen vallen nun ſelbs davon, vnd ſprechen: vnder „oder in dem brot iſt der leyb Chriſti.“ Dann beantwortet er Luther's einzelne Einwürfe.

Nunmehr machte Landgraf Philipp alle Anſtalt, die beiden Hauptgegner in perſönliche Nähe zu bringen. Es iſt faſt zur Mode geworden, bei Gelegenheit des Marburger Geſpräches die Bemerkung anzubringen, daß bei ſolchen Religionsgeſprächen „nichts herauskomme.“ Dies iſt an ſich, und ſpeciell in Betreff des Marburger Geſpräches falſch. Wird bei vorhandenen tief gehenden Differenzen und verſchiedenen Grundanſchauungen auch keine Verſöhnung und Vereinigung erzielt, ſo wird doch das erreicht, daß im lebendigen Zwiegeſpräch der eigentliche Sitz der Differenz ſich weit klarer herausſtellt, als im Schriftwechſel. In Marburg aber handelte es ſich vollends um noch mehr. Der Streit mit Luther hatte nicht bloß eine theoretiſche Veranlaſſung; der dogmatiſchen Controverſe hatte ſich eine perſönliche Mißſtimmung der allerſchlimmſten Art beigemiſcht. Faſſen wir beide Seiten für ſich in's Auge. Die dogmatiſche Differenz war, wie ſich nun herausgeſtellt hat, folgende. Zwingli ging aus von der johanneiſchen Idee des Glaubens, faßte den Glauben als Inbegriff des neuen Lebens, die unio mystica involvirend. Im h. Abendmahl fand er, auf Grundlage ei-

---

ter wieder Zwingli Platz zu machen. — Die Originalausgabe benützte ich aus der Zürch. Kantonalbibliothek, III, N. 107.

ner richtigen Exegeſe, vor allem eine Beziehung des Sacraments auf Jeſu Tod. Das gebrochne Brod war ihm ein Zeichen der einmaligen objektiven Verſöhnung, die aber auch außer dem Sacramente dem Glauben ſchon gewiß war. So ſtellte er das erneute Gedächtniß des Opfers Chriſti zunächſt der Meßlehre, der erneuten Wiederholung des Opfers Chriſti entgegen. — Luther's Begriff von Glauben war ſcholaſtiſch; ihm war der Glaube an ſich noch der ſubjektive; er bedurfte der Lebensvereinigung mit Chriſto als einer erſt noch zum Glauben hinzukommenden. Dieſe fand er in den Einſetzungsworten, welche er, mit unrichtiger Exegeſe, ohne weiteres auf den verklärten Leib Chriſti bezog. So kam er zu einer Duplizität zwiſchen einem continuirlichen aber nur-ſubjektiven Glauben an Chriſti Tod und einer objektiv-realen aber nur-momentanen und peripheriſchen Vereinigung mit dem verklärten Chriſtus. Letztere dachte er ſich als mündliches Eſſen des im Brode local gegenwärtigen Leibes Chriſti. — War hier eine Verſtändigung möglich? Allerdings. Luther mußte ſeine Exegeſe aufgeben, und Zwingli'n die richtige exegetiſche Baſis zugeſtehen; dieſer mußte ſeine, am Ende faſt zum Eigenſinn geſteigerte Bornirung auf die Beziehung auf Jeſu Tod aufgeben, und einſehen lernen, daß man gerade von ſeiner eigenen exegetiſchen Grundlage aus von ſelber wieder zu jener lutheriſchen Idee einer Lebensvereinigung mit Chriſto kommen könne und müſſe, indem es ja — nach Zwingli's eigenem Begriff von Glauben — keine andere Art der ſubjektiven Aneignung des objektiven Sühnungstodes Chriſti gab, als durch reale Lebensvereinigung mit Chriſto. Luther mußte den centralen und continuirlichen Charakter dieſer myſtiſchen Vereinigung und Einheit mit Chriſto anerkennen; Zwingli mußte einſehen, daß durch jenen continuirlichen Charakter beſtimmte Akte neuer, geſteigerter, ſacramentlicher Speiſung mit Chriſto keineswegs ausgeſchloſſen wurden.

Nun iſt freilich ſolche prinzipielle Ausgleichung prinzipieller Differenzen nicht das Werk Einzelner, ſondern das Werk ganzer Zeiten und Generationen, und ſo ſehen wir, wie es vielmehr Melanthon

und Calvin, als Luther und Zwingli vorbehalten war, jene Löſung des Conflиktes, als vorläufige wenigſtens, anzubahnen. Aber wenn die Vereinigung auch noch nicht als das Werk eines Augenblicks zwiſchen Luther und Zwingli zu Stande kommen konnte, ſo konnten doch zwiſchen beiden wenigſtens die erſten Schritte der Verſtändigung geſchehen. Daß dies bis jetzt ſo völlig mißlungen war, daß beide, anſtatt einander näher zu rücken, nur immer weiter auseinanderkamen, daß Luther kein einziges exegetiſches Argument ſeines Gegners einer ernſtlichen, vorurtheilsfreien Prüfung würdigte, ſondern von vornherein ſchon mit der gewiſſen Ueberzeugung, Schwärmerei vor ſich zu haben, und mit der, vor aller Prüfung bereits feſtſtehenden Abſicht der Widerlegung daran ging, daß Zwingli die der Lehre Luther's zu Grunde liegende dogmatiſche Idee mit demſelben Eigenſinn abwies und perhorrescirte, ſelbſt dann noch, als Luther in ſeinem großen Bekenntniß ſo deutlich erklärt hatte, er lehre nicht, daß das Sacrament uns Vergebung der Sünden erwerbe, ſondern nur, daß die einmal erworbne Vergebung uns darin zugeeignet werde — dies unſelige Mißverhältniß erklärt ſich nur daraus, daß mit der dogmatiſchen Differenz eine perſönliche Verſtimmung ſich verband, und jeder theoretiſchen Verſtändigung ſtörend in den Weg trat.

Auch dies perſönliche Mißverhältniß haben wir bereits in ſeinem Urſprung und Verlaufe kennen lernen. Wenn in der dogmatiſchen Differenz der eine Part ſoviel Recht hatte wie der andere — Zwingli in der exegetiſchen Baſis der Beziehung auf den Tod Chriſti, Luther in der Idee der Erfaſſung der Lebensgemeinſchaft — und wenn hier beide nur der organiſchen gegenſeitigen Durchdringung bedurften, ſo war dagegen in dem perſönlichen Verhältniß entſchieden das größere Unrecht auf Luther's Seite. Daran zwar war er unſchuldig, wenn er die Schweizer anfangs gar nicht kannte, und ſie dann, durch Erasmus und Pirkheimer betrogen, verkannte und für Schwärmer hielt. Aber daß er ſie nur aus den Schriften ihrer Gegner, und nicht aus ihren eigenen kennen lernte, läßt ſich doch ſelber kaum entſchuldigen, in keiner Weiſe rechtfertigen. Die Sanftmuth Zwingli's

in den erſten Gegenſchriften, die Luther'n zu Geſichte kamen, reizte dieſen dann noch mehr; wenn er nun auf eine ehrliche Prüfung nicht mehr eingehen mochte, ſo iſt der Tadel hierüber gerecht; gerechter noch der Tadel über ſeine rohen, unchriſtlichen Ausfälle, über ſeine Verachtung, ſeinen Hohn, über die Art, wie er die Gegner, die er in manchen Punkten nicht widerlegen zu können wohl fühlte, zu überpoltern und bei dem chriſtlichen Volk zu verdächtigen ſuchte. Wir können es nicht verſchweigen, und wollen es nicht verſchweigen, daß bei Luther – der bei aller Größe ein ſchwacher, ſündiger Menſch war — ein ſehr unlauteres, fleiſchliches Motiv mitgewirkt zu haben ſcheint, das der Eiferſucht. Zwingli hat, ſelbſt noch im heftigſten Feuer des Streites, die ganze Größe Luther's auf eine herzerfreuende Weiſe anerkannt; Luther ſcheint Zwingli's ebenfalls große Verdienſte anfangs gar nicht gekannt zu haben; als er ſie endlich nachträglich kennen lernte, wollte er ſie nicht anerkennen, ſondern war mißmuthig und eiferſüchtig, in dem bisher ſo tief verachteten Gegner einen Mann zu finden, dem die öffentliche Stimme Zeugniß gab, daß auch er als ein auserwähltes Rüſtzeug des Herrn im Werke der Reformation bewährt ſey Schnöde erklärte er nun Zwingli's Glauben an Chriſti Tod für Heuchelei. Ja er gab ſich dem wunderlichen Argwohn hin, Zwingli gehe darauf aus, ſeinen Ruhm an der Reformation zu ſchmälern. An die Straßburger ſchrieb er den 6. Nov. 1525: „Das dürfen wir uns wohl rühmen, daß wir Chriſtum zu„erſt bekannt gemacht. Zwingli aber bringt von uns aus, daß wir „ihn verleugnen." Woher kam ihm dieſe Grille? Woher anders, als weil er im Stillen um ſeinen Ruhm beſorgt war! In der Auslegung von 1 Moſ. 24 ſtellt er den Elieſer ſonderbar als einen fürwitzigen Menſchen dar, der ſich zu Geſchäften zudränge, die doch nur dem Sohne des Hauſes gebühren. So ein vorwitziger Elieſer ſey Zwingli, der ſich in's Werk der Reformation, das doch ſein (Luther's) Werk geweſen, eingedrängt habe! Wie willig erkennt dagegen Zwingli noch 1527 (in der Schrift „daß dieſe Worte ewig den alten Sinn haben") Luther's Ueberlegenheit an!

Zwingli ſteht vor ſeinem Gegner als ein Muſter chriſtlicher Gelaſſenheit und Geduld da; in ſeinen erſten Streitſchriften erſcheint er

wirklich ſonnenrein. Erſt die wiederholten und immer wiederholten Verdammungen Luther's vermochten dann auch ihn zuletzt zu einer gereizten Sprache; er verdammte nicht, aber er erlaubte ſich Sarkasmen und zuweilen auch Grobheiten, wiewohl er davon zuletzt wieder zurückkam. Jedenfalls iſt er leichter zu entſchuldigen.

In der ungünſtigſten Weiſe wirkte nun dies perſönliche Mißverhältniß auf die dogmatiſche Verhandlung zurück. Zwingli's Dogma ſteigerte Luther's Mißſtimmung; Luther's verächtlicher Ton raubte Zwingli alle Luſt, von irgend einer Behauptung nur einen Schritt breit zu weichen, oder nur irgend einen weiteren, höheren Satz zu ſeinen wenigen poſitiv richtigen grundlegenden Sätzen hinzuzunehmen.

Ob nun durch das Zuſammentreffen beider Männer in Marburg wirklich gar nichts gebeſſert worden ſey? Befragen wir die Geſchichte; ſie giebt uns Antwort auf dieſe Frage.

Als auf dem Reichstag von Speier 1529 das Wormſer Edikt wieder in Kraft geſetzt war, ſuchte Landgraf Philipp auf ein Bündniß zwiſchen den evangeliſchen Ständen hinzuarbeiten. Die erſten Verſuche einer Vereinigung, zu Rodach, ſcheiterten an der Forderung der Sachſen, daß völlige Glaubenseinheit die Grundlage des Bündniſſes bilden müſſe; dadurch wurden die oberdeutſchen Städte, welche ſchon ein Heer von 60,000 Mann zugeſagt hatten, ausgeſchloſſen. Vergeblich waren Philipps Briefe an den Kurfürſten von Sachſen. Das Bündniß zerſchlug ſich. Inzwiſchen [13]) eine Religionsvereinigung zu verſuchen, hatte Philipp auch ſchon an einen andern Ausweg gedacht.

---

13) L. J. K. Schmitt („das Religionsgeſpräch zu Marburg, Marb. bei Elwert 1840", S. 38) will in Hoſpinian die Nachricht finden, daß der Landgraf noch zu Speier ſelbſt ſein Vorhaben gefaßt und mehreren Geſandten mitgetheilt habe. Dies beruht wohl auf einem Irrthum. Vom Plan eines Bündniſſes heißt es: (Saxoniae Elector et Hassiae Landgravius Spirae) legatis Argentinensium, Nerobergensium et Augustanorum sententiam suam aperuerunt.

Den 9. Mai 1529 ſchrieb er von Speier aus [14]) „dem from„men und hochgelehrten, unſerm lieben, beſondern Herrn Ulrichen „Zwyngelein" einen Brief, meldete darin: „wir ſtehen in Arbeit und „Handlung, den Luther, Melanthonem und dann auch andere, die „des Sacraments halben Euerer Meinung ſein, an gelegenem Orte „zuſammen zu bringen, ob Gott der allbarmherzige und allmächtige „Gnade verleihen wollte, daß man ſich desſelben Artikels auf Grund „der heil. Schrift vergleichen und in einhelligem chriſtlichem Verſtand „leben möchte." „Darum", heißt es ſpäter, „ſo langt an Euch un„ſer ganz gnädig Begehren, Ihr wollet daran ſein und fördern helfen." Zwingli antwortete umgehend mit Ja [15]), bittet, Ort und Zeit zu beſtimmen, und in einem Schreiben an den Zürcher Rath, deſſen Erlaubniß er bedürfe, ihn zum Geſpräche zu verlangen. Doch gedenke er jedenfalls, ſelbſt wenn der Rath ſich weigern ſollte, zu kommen. Luther ſcheint durch Vermittlung Melanthons, der zu Speier anweſend war, ſchon bevor Zwingli den erſten Brief erhielt, geladen worden zu ſeyn [16]); die Briefe an ihn ſind verloren. Die weitläufige Geſchichte der weitläufigen Correspondenz, welche ſich nun bis zum Geſpräche ſelbſt fortſetzte, übergehen wir, und verweiſen in Betreff ihrer, ſowie der Beſchreibung der Reiſe der einzelnen Theologen auf Schmitt's fleißige Arbeit [17]). Soviel ſteht als über jeden Zweifel erhaben feſt, einerſeits, daß die Schweizer nicht, wie ihnen hernach Schuld gegeben worden, das Geſpräch geſucht oder darum gebettelt haben [18]), andrerſeits daß Zwingli kei-

---

14) Opp. Zw. VIII, pag. 287 f.

15) Siehe den Brief in Kuchenbecker's Analecta hassiaca, collectio X, S. 397. — In Schuler und Schultheß Ausgabe iſt er nicht mitgetheilt.

16) Es ſcheint dies aus jenen Worten Philipps an Zwingli: „Wir ſtehen in Arbeit und Handlung u. ſ. w." deutlich hervorzugehn. Auch Löſcher (hist. motuum I, 157) nimmt es an.

17) Vgl. Anm. 13.

18) Vgl. Schmitt, S. 38, Anm. 3.

nen Augenblick in dem Entſchluſſe, nach Marburg zu kommen, ſchwankend wurde [19]). Den 3. Sept. reiſte Zwingli von ſeinem Freund, dem Buchhändler Froſchauer begleitet, von Zürich ab; Bedeckung wurde ihm nachgeſchickt; ſeine Stelle verſah der uns ſchon vortheilhaft bekannte Komthur Schmid aus Küßnacht. Den 29. Sept. kam er mit Oecolampad, Bucer, Hedio, dem Stadtmeiſter Jakob Sturm aus Straßburg, dem Profeſſor Collin und ſeinen Zürcheriſchen Begleitern, vom heſſiſchen Rathe Jakob von Taubenheim nebſt mehreren hundert Reiſigen ſchon an der Grenze ehrenvoll empfangen, über St. Goar nach Marburg, und ſtieg auf dem Heumarkt, im erſten auf der Oſtſeite des Bärenbrunnens gelegenen Hauſe, ab. Den folgenden Tag kam Luther mit Jonas, Melanthon, Kaspar Cruciger, Friedrich Mekum, Menius und von der Tann über Halle, Gotha, Eiſenach, Hersfeld und Alsfeld, in Marburg an, und ſtieg im Bären (Nro. 53 in der Barfüßerſtraße) ab. Darauf wurden alle im Schloß logirt.

Wichtiger als dieſe Aeußerlichkeiten iſt uns die Stimmung, in der beide Parteien zum Geſpräche ſich einfanden. Zwingli lebte der beſten Hoffnung, das Vorhaben des Landgrafen werde gelingen [20]). Nicht ſo Luther und Melanthon. Ob der Letztere ſchlechthin und in allen Punkten mit Luther eins geweſen, iſt eine erſt ſpäter aufzuwerfende Frage. Hier genüge, daß er in der Hauptſache, namentlich in der Erklärung der Einſetzungsworte völlig und entſchieden auf Luther's Seite ſtand [21]). Melanthon ſchrieb nun den 14. Mai an den

---

19) Schmitt, S. 42.

20) An Philipp den 14. Juli 1529. Gnädiger lieber herr und vatter! Ich ſag Gott ob allen dingen dank, daß er Uech die warheit zuo eroffnen ſo ynbrünſtigen flyß yngiebt. — — Demnach thuo ich Ueweren Gnaden zuo vernemen, daß ich die ſchrift, an Burgermeiſter und Herren by uns geſtellt, ... von ſtund an überantwurt u. ſ. w.

21) Wir werden ſpäter Melanthon's Entwicklungsgang von Anfang an darſtellen. Hier verweiſen wir einſtweilen auf die treffliche Schrift von Friedr. Galle: „Verſuch einer Charakteriſtik Melanthon's u. ſ. w. „Halle bei Lippert und Schmidt, 1845", und zwar ſpeciell auf S. 376 ff.

Kurprinzen Johann Friedrich von Sachſen [22]), und bat ihn, ihm und Luther den Urlaub zu verweigern; Luther fürchte „minus fore fructuosum, si multum et varie inter se colloquantur; adhaec nullam emendationis spem de praecipuis adversariorum posse concipi. Scio autem, quantopere Landgravius hac causa afficiatur, et metuo, Celsitudinem ipsius, si Lutherum denuo declinare colloquium audiat, favore non exiguo Zuinglium prosecuturum esse. Dieſem Briefe gab er noch ein längeres Bedenken bei [23]), worin er ſagt, das Dogma der Gegner ſey plauſibel, und erfreue ſich der Zuſtimmung vieler im Rufe der Gelehrſamkeit ſtehender Männer in Deutſchland; deshalb ſey ein Geſpräch nur um ſo bedenklicher. Stand es ſo mit Luther's geprießener Zuverſicht auf die einleuchtende Klarheit und Einfachheit ſeiner Lehre? „Mit Zwingeln zu handeln iſt ganz „unfruchtbar." Von Oecolampad glaube er nicht, daß er kommen werde. Am merkwürdigſten und kläglichſten iſt aber die Forderung: „So man zuſammen kommen ſollte, müßten nicht allein ſie und die „Unſern dabei ſeyn, ſondern auch etliche von Papiſten, ge„lehrte und vernünftige Männer, die unſer beider Bewegen anhör„ten; denn ſonſt würde es viel Reden machen: die Lutheriſchen und „Zwingler zögen zu Haufen, conspirationes zu machen." Dieſe ſonderbare Beſorgniß war inzwiſchen mehr nur ein Vorwand. Nicht als Zeugen, daß nicht gegen den Kaiſer conſpirirt würde (von Theologen!) will er die Papiſten dabei haben, ſondern in Wahrheit vielmehr als Schiedsrichter, damit die Schweizer um ſo gewiſſer den Kürzeren ziehen ſollten. „Auch würden die Zwingler, ſo niemand „als unparteiiſch dabei geweſen, vielleicht deſto mehr rühmen wollen.

---

22) Siehe den Brief bei Hospin. II, fol. 73, a, ferner im Corp. reform. ed. Bretschneider I, p. 1064, und in der hall. Ausg. von Luther's Werken XVII, p. 2356.

23) Siehe daſſelbe im Corp. ref. I, 1066. Theilweiſe auch bei Schmitt, S. 50, und im Auszug bei Hosp. II, fol. 72, b.

„Derhalben habe ich dem Landgrafen angezeigt, daß, ſo man zuſam„menkäme, Noth wäre, daß Leute dabei wären von Papiſtiſchen, als „unparteiſche." So ſorgt er im voraus, daß dieſe hinterher den Lutheriſchen bezeugen ſollten, ſie hätten geſiegt! Hier zeigt ſich, was hinter jenen hohen Phraſen Luther's von unerſchütterlicher Gewißheit ſeiner Lehre und Erbärmlichkeit ſeiner Gegner ſich barg: die größte Angſt und Furcht, daß dieſe Gegner doch in der öffentlichen Meinung den Sieg davontragen möchten. So ſagt er: „es iſt nicht gut, „daß der Landgraf viel mit den Zwinglern zu thun habe; er hat „ſonſt mehr Luſt zu ihnen, denn gut iſt. Denn die Sache iſt der„maßen, daß ſie ſpitzige Leute, dafür ich den Landgrafen auch halte, „ſehr anficht." So konnte er es über ſich und ſein Ehrgefühl gewinnen, papiſtiſche Hülfstruppen in dieſer Sache als „Unparteiiſche" (!) herbeizuwünſchen!!

Der Kurprinz verſtand ſich zur Urlaubsverweigerung nicht, wollte aber einen Verſuch machen, das Geſpräch in Abweſenheit des Landgrafen und Anweſenheit etlicher Papiſten in Nürnberg halten zu laſſen [24]), was ſich jedoch zerſchlug. Melanthon lebte fortwährend in unſäglicher Angſt wegen des Geſprächs. An Baumgartner ſchreibt er den 20. Juni: Scripsi tibi nuper de consilio foederis faciendi. Utinam illa conjunctio impediatur! Nam mori malim, quam societate Cinglianae causae nostros contaminari. An Juſtus Jonas den 11. Juni: Nimis diu procrastinati sumus, cum a nobis postularetur, ut edictum adversus Zwinglianos comprobaremus. In ea cunctatione quantum mali fuerit, non possum epistola complecti... Nunc h o r r i b i l i t e r a n g o r, cum animo pericula reputo et metior, quae ex ea re existant.

Als alle andern Mittel, das Geſpräch zu hintertreiben, fehlſchlugen, wendeten ſich Luther und Melanthon endlich geradezu an

---

24) Siehe ſeinen Brief im Corp. ref. I, 1071, und im Auszug bei Schmitt, S. 51 f.

den Landgrafen. Melanthon [25]) ſchrieb ihm unter andern: „(Martinus) beſorgt, es werde zu dieſer Unterrede nichts fruchtbarliches „ausgericht. Denn Oecolampadius und etliche Andere haben ſich „dermaßen an den Tag gegeben, daß nichts zu hoffen, daß ſie etwas „zurückziehen; ſo wiſſe er (Luther) ſeine Lehre vom Sakrament mit „gutem Gewiſſen in keinem Weg zu ſtrafen. Darum, acht ich, ſollte „demnach zu bedenken ſeyn, ob es gut wäre, die Unterrede vorzunehmen. Wie nun E. F. G. darauf beſchließen werden, daß ſolche „geſchehen ſoll, bin ich willig meine geringen Dienſte auch dazu zu „thun. Denn ich habe kein Scheu, mit Oecolampad oder Andern „von dieſer Sache zu handeln. Denn ich weiß, daß die Zwingliſch „Lehr vom Sakrament des Leibes und Blutes Chriſti nicht wahr „iſt." Ebenſo ſchreibt Luther [26]): „Wiewohl ich aber eine ſchlechte „Hoffnung habe zu ſolchem Friede, ſo iſt doch ja E. F. G. Fleiß und „Sorge hierin hoch und ſehr zu loben, und ich für mich willig bin „u. ſ. w. Denn ich den Ruhm mit Wahrheit dem Widertheil nicht laſſen will (ob Gott will) daß ſie mehr zum „Friede und Einigkeit geneigt wären, denn ich (!). — „Aber da bitte ich für, daß E. F. G. wollten gnädiglich bedenken, „oder auch erforſchen, ob jenes Theil auch geneigt wäre, etwas „zu weichen von ihrer Meinung, damit endlich übel nicht ärger „werde. — Denn was hülfs, zuſammen kommen und unterreden, ſo „beider Theil mit Fürſatz kommet, nichts überall zu weichen? Mich „ſiehet die Sache an, als ſuchten ſie durch E. F. G. Fleiß ein Stücklein, daraus nichts Gutes folgen will. — Ich kenne den Teufel „wohl, was er ſucht. Gott gebe aber, daß ich hie nicht ein Prophet „ſey. Denn wo es nicht ein falſcher Tück, ſondern Ernſt wäre bei „ihnen, Friede zu ſuchen, dürften ſie ſolche prächtige Weiſe, durch

---

25) Den 22. Juni. Siehe im Corp. ref. I, 1077; in Neudecker's Urkunden S. 89; endlich nach dem Autographum genau mitgetheilt bei Schmitt S. 54 f.

26) Den 23. Juni. Siehe Luther's Briefe von De Wette III, S. 473. Neudecker S. 92, Schmitt S. 55 f.

„große mächtige Fürſten, nicht fürnehmen; denn wir von Gottes „Gnaden ſo wüſt und wilde nicht ſind (!) Sie hätten uns „durch Schriften ihren demüthigen Fleiß zum Frieden, wie ſie rüh- „men, wohl längſt und noch können anbieten. Denn ich weiß wohl, „daß ich ihnen ſchlecht nicht weichen werde; kann auch nicht, weil „ich ſo ganz für mich gewiß bin, daß ſie irren, dazu ſelbs ungewiß „ſind in ihrer Meinung. — Denn das iſt gewiß, wo ſie nicht wei- „chen, ſo ſcheiden wir von einander ohne Frucht.“

Wie naiv! Zwingli wird zu einem Geſpräch aufgefordert, und iſt willig zu kommen. Luther iſt voll Beſorgniß, giebt aber nun Zwingli Schuld, dieſer habe das Geſpräch geſucht und veranlaßt! und dann doch wieder, er ſey ungewiß in ſeiner Meinung! — Luther will den Ruhm der Friedfertigkeit dem Gegner nicht laſſen, fordert aber, der Gegner hätte „ſeinen demüthigen Fleiß zum Frieden“ in Schriften kund geben ſollen, und fordert dies von einem Manne, der die Ausbrüche Luther's Jahre lang demüthig und friedfertig beantwortet hatte. Und ihn verſichert er, daß „wir ſo wüſte und wild nicht ſind.“ — Luther demonſtrirt die Nutzloſigkeit eines Geſpräches, wo „beider Theil mit dem Fürſatz kommt, nichts zu weichen“, und folgert dann daraus, Zwingli müſſe weichen, denn er (Luther) komme mit dem Fürſatz, „ſchlecht nicht zu weichen.“ — Welche Selbſtironie!

Luther war alſo, wie er nach Marburg kam, ſchon über das Reſultat des ganzen Geſprächs mit ſich im Reinen. Er kam nicht, um die Gründe des Gegners vorurtheilsfrei zu prüfen und zu würdigen, ſondern um dieſelben von vorneherein abzuweiſen. Er kam nicht in jenem Vertrauen auf die Wahrheit ſeiner Lehre, daß dieſelbe eine redliche Prüfung aushalten werde, ſondern hinter der Prätenſion, daß ſein Gegner im voraus, vor der Disputation, alſo vor Anhörung und Prüfung der beiderſeitigen Gründe, verſprechen ſollte nachgeben zu wollen, verbarg ſich die Furcht, das Bewußtſeyn der Künſtlichkeit und Ohnmacht ſeiner Argumente. Er kam nicht mit dem Bewußtſeyn, ein irrthumsfähiger, in der klarſten und beſtgemeinten Erkenntniß immer noch beſchränkter Menſch zu ſeyn, der auch von dem verachtetſten Gegner immer noch neue Geſichtspunkte

empfangen könnte, und jedenfalls auch am Gegner die Ueberzeugung zu ehren verpflichtet wäre, ſondern er kam mit dem Bewußtſeyn der Irrthumloſigkeit und Infallibilität, er kam in einer nicht hinwegzuleugnenden ſubtilen Selbſtvergötterung.

Der Landgraf ging auf ſeine Bedenken nicht ein [27]), und die Beſorgniß, er könne bei fortgeſetzter Weigerung Luther's am Ende ſich ganz auf Zwingli's Seite wenden [28]), bewog letzteren endlich, ſich zur Reiſe nach Marburg zu verſtehen [29]). Aber noch auf der Reiſe wurde er von ſeltſamen Bedenklichkeiten gequält. Zwingli hatte ſich, da er „durch Stöcke und Stauden reiten würde", die Begleitung älterer Zürcher Herren verbeten, denen „ſolche Gefahr nicht zuzumuthen ſey" [30]), er nahm nur Einen Begleiter, Ulrich Funk, mit; einen Rathsdiener mit einer Büchſe bekam er nachgeſchickt. Luther dagegen, als er in Kreutzburg keine ſchriftliche Zuſage ſichern Geleites durch das Land des Landgrafen vorfand, konnte ſich nicht entſchließen, ſeine Reiſe fortzuſetzen, ſondern wartete, bis er einen feierlichen ſchriftlichen Geleitsbrief von Philipp, der durch dies ſonderbare Mißtrauen nicht wenig befremdet war, erhalten hatte [31]).

So kamen nun beide Parteien in Marburg an. Außer den Genannten wurden noch beigezogen die heſſiſchen Theologen Adam Krafft (**Crato Fuldensis**) Erhard Schnepf, Johannes Lonicerus, Dionyſius Melander, und Franz Lambert, jener durch Zwingli ſelber für die Reformation einſt gewonnene, nachherige Reformator Heſſens. Ulrich von Würtemberg und Wilhelm von Fürſtenberg waren auch

---

27) Siehe den Brief bei Neudecker, S. 95.

28) Vgl. Schmitt, S. 58. Br. Luther's vom 2. Aug. an Brismann, Schmitt, S. 59.

29) Sein Brief Corp. ref. I, 1080, Schmitt, S. 58.

30) Br. an den Zürcher Rath vom 4. Sept. Bei Salamon Heß, Leben der Anna Reinhard, S. 207, und bei Schmitt S. 44. — In der Ausg. von Schuler und Schultheß iſt er nicht mitgetheilt.

31) Schmitt, S. 62.

unter den Zuhörern. Carlſtadt wandte ſich als einer „der die leib„lich neiſung des leibs und blutes Chriſti dem vordienſt und der „crafft des leidens und des todes Chriſti nachtheilig und abbruchig „achten thut“ von Oſtfriesland aus als „untherdeiniger Diner und „Armß Würmlin“ an Philipp, um ebenfalls zugelaſſen zu werden[32]), erhielt aber eine freundlich abweiſende Antwort. Juſtus Jonas läßt ſich gegen Agricola [33]) bitter darüber aus, daß „dieſe Gans habe „unter den Schwänen erſcheinen wollen.“

Den 1. Okt. begann das Geſpräch [34]). Zwingli, Oecolam-

---

32) Neudecker S. 127 f. Schmitt S. 76 f. Schmitt beurtheilt dies Unterfangen Carlſtadt's, welches nach ſeiner frühern Retraktation jedenfalls unverſchämt war, viel zu gelind.

33) Luther's Werke, Walch'ſche Ausgabe, XVII, S. 2378.

34) Wir beſitzen über das Marb. Geſpräch leider kein vollſtändiges Protokoll. Die Quellen, welche uns ein ſolches erſetzen müſſen, ſind folgende:

A) Zwingliniſcherſeits. 1) Die Notate des Ohrenzeugen Collin, offenbar während der Unterredung ſelbſt notirt, daher weitaus die wichtigſte und zuverläſſigſte. Hoſpinian fand ſie auf, und theilte ſie mit P. II, fol. 74—77. Siehe dieſelben abgedruckt Opp. Zw. IV, pag. 173—182.

2) Der Bericht Bullinger's in ſeiner Ref.gſche Band II, S. 226—232. Mit Collin durchaus übereinſtimmend und dieſen erläuternd. Abgedruckt Opp. Zw. II C, S. 44 ff.

3) Einige handſchriftliche Bemerkungen Zwingli's (Opp. II C, S. 57) nur einzelne Hauptſtellen des Geſprächs enthaltend, hier aber wörtlich mit Bullinger und Collin übereinſtimmend. Auch in Hoſpinian II, fol. 77.

4) Ein Bericht in Füßlin's Beiträgen Band 2, Stück 2, Nro. 4 und 5, fol. 471—512.

5) Oecolampad's Brief an Berthold Haller, bei Hoſpinian II, fol. 83, und in Opp. Zw. IV, pag. 191—193.

6) Bucer's Vorrede ad comm. in evv. bei Hoſpinian II, fol. 84. Abgedruckt Opp. Zw. IV, p. 193—194.

pad, Bucer und Hedio ſtanden von der einen Seite, Luther, Melanthon, Jonas, Oſiander, Brenz und Agricola von

---

7) Ein aus zweien Manuſkripten geſchöpfter Bericht in Sculteti annalibus ad a. 1529. P. II, p. 215. Abgedruckt Opp. Zw. p. 195—201. Hier ſind Reden und Gegenreden in die Form geordneter Syllogismen gebracht, doch ohne Zwang.

8) Ruchat, hist. de la reform. II, pag. 160 ff.

B) Lutheriſcherſeits: 1) Oſiander's Bericht in Riederer's Nachrichten, Band II, S. 111 ff. Bericht eines Augenzeugen, aber lückenhaft, und meiſt in allgemeine Inhaltsangaben ſich verlierend.

2) Melanthon's Bericht an den Kurfürſten Johann von Sachſen, bei Hoſpinian II fol. 80, ferner im Corp. ref. I, pag. 1105, und in Opp. Zw. IV, pag. 184—187. Lückenhaft und oft auch in's Allgemeine ſich verlierend; doch ſowohl in Betreff des Ganges der Unterredung, als bei den ſpeciell mitgetheilten Stellen auch in Betreff der Wörter und Ausdrücke mit Collin und Bullinger übereinſtimmend.

3) Melanthon's (ähnlicher) Bericht an Herzog Heinrich zu Sachſen, bei Hoſpinian II, fol. 81. Im Corp. ref. I, 1104 und Opp. Zw. IV, pag. 187—189.

4) Luther's Brief an Probſt Jakob, bei Hoſpinian II, fol. 82. In der hall. Ausg. der Werke Luther's XVI 2825. Opp. Zw. IV, 190. Enthält nur einiges wenige über die Scene am Schluß des Geſprächs.

5) Brenz an Schradin in Reutlingen den 14. Nov. 1529. In Pfaff's acta publica eccles. Wirtemb. pag. 203. Und in Opp. Zw. IV, 201—204. Dieſer Bericht hält ſich auch ziemlich im allgemeinen; wo er in's Specielle geht, ſtimmt er mit Collin und Bullinger, und ergänzt den Bericht Oſiander's. —

Schmitt hat in ſeinem ſonſt äußerſt verdienſtvollen Werke gerade mit der Harmonie dieſer Berichte ſich nicht viel Mühe gegeben, ſondern legt Bullinger zu Grunde, und vergleicht hie und da Oſiander, Brenz und Melanthon. Wir legen vielmehr Collin's Bericht, als den ausführlichſten und allerzuverläſſigſten, obwohl ſchwierigſten zu Grunde, und vergleichen ſämmtliche übrige Berichte. Als den zuverläſſigſten be-

der andern. Zuerſt hielt Zwingli mit Melanthon ein ſechsſtündiges, Luther mit Oecolampad ein dreiſtündiges Privatgeſpräch unter vier Augen. Luther und Melanthon hatten die Schweizer auch abgeſehen vom Abendmahl wegen allerlei irriger und ſchwärmeriſcher Lehren in Verdacht. Es kam hiebei recht deutlich zum Vorſchein, welche ſonderbaren Vorſtellungen die Sachſen von den Schweizern und den ſchweizeriſchen Verhältniſſen hegten. Sie konnten von der Meinung nicht loskommen, daß in dieſen Republiken alle Ordnung und Zucht ein Ende habe; ſie ſahen nur Zügelloſigkeit und Schwärmerei aller Art in den ſchweizeriſchen Kantonen. Jener Ludwig Hetzer, der durch ſeine Schriften zuerſt das Schweizervolk gegen die Bilder inflammirt hatte, ein unruhiger, ſektiriſcher Menſch, ein geborner Bayer, dann Pfarrer in Wädenswyl am Zürichſee, dann als Wiedertäufer mit dreizehn Weibern lebend, hatte in einer Schrift die Trinität und die Gottheit Chriſti geleugnet. Durch Zwingli's Einfluß wurde dieſe Schrift ſogleich unterdrückt; Hetzer wurde (1529) in Conſtanz wegen ſeiner Schandthaten enthauptet. Luther und Melanthon waren aber ohne weiteres der Meinung, Hetzer und Zwingli, Zwingli und Hetzer müßten, als in Einem Lande lebend, auch nothwendig Eines Geiſtes Kinder ſeyn; alle Irrlehren Hetzer's gaben ſie Zwingli Schuld, und waren ſehr erſtaunt, als dieſer ſie überzeugte, daß er mit dieſem und ähnlichen Schwärmern nichts zu ſchaffen habe, vielmehr in ſtetem Kampfe mit ihnen lebe, und von ihnen gehörig

---

zeichnen wir ihn, nicht nur weil Collin als unpartheiſcher Zuhörer zugegen war, ſondern hauptſächlich, weil ſeine Notate, wie ſchon oben bemerkt worden, nothwendig im Augenblicke des Sprechens von ihm aufgezeichnet ſeyn müſſen. Nur ſo erklären ſich die vereinzelten, keinen Sinn mehr gewährenden Subſtantive, die in der Mitte abgeriſſenen Sätze, der völlige Mangel an allem, was man Stil nennt, lauter Eigenthümlichkeiten, die unbegreiflich wären, wenn Collin auch nur den Tag oder Abend nachher geſchrieben, oder das geſchriebene ausgeführt und geändert hätte.

geſchmäht und gehaßt werde [35]. Seine feierliche Erklärung, daß er das Symbolum Nicaenum und Athanasianum vollkommen glaube, beruhigte endlich ſeine Gegner.

Ein weiterer Argwohn betraf die Erbſünde. Zwingli hatte mehrfach den Unterſchied zwiſchen Erbſünde und Thatſünde dadurch klar zu machen geſucht, daß er erſtere einen „Breſten“ (Gebrechen, Krankheit) nannte, der uns angeboren ſey. Luther legte ihm dies ſo aus, als halte er die Erbſünde nicht für eine wirkliche Sünde, nicht für verdammlich, ſondern nur für eine Krankheit [36]. Auch hierüber beruhigte Zwingli ſeinen Gegner vollkommen, und vereinigte ſich mit Melanthon dahin, „daß die Erbſünde ein von Adam ererb„ter Breſten ſey, der dem Menſchen unmöglich mache, Gott zu lie„ben, und ihn verdamme.“ Ebenſo widerlegte er den, von den modernen Altlutheranern jetzt neu erhobenen abgeſchmackten Vorwurf, daß er eine myſtiſche Erleuchtung des heil. Geiſtes ohne Gottes Wort lehre, und erklärte: „daß der heil. Geiſt das Heil und die Gerecht„machung wirke durch die Predigt des Worts, nach 1 Cor. 3 und „Röm. 10.“

So hatten ſich nun Luther und Melanthon ſogleich in den erſten Stunden zu ihrer Verwunderung überzeugen müſſen, daß die Schweizer denn doch die Schwarmgeiſter nicht ſeyen, wofür ſie dieſelben bisher angeſehen hatten. Schon dieſer einzige Erfolg des Geſprächs war wichtig genug. In ganz anderer Stimmung, als bisher, ſchritt man nun zur Erörterung über das h. Abendmahl.

Sogleich Zwingli und Melanthon griffen in ihrem Zwiegeſpräch dieſen Punkt noch auf. Die Nachrichten hierüber, hauptſächlich von Melanthon und Bullinger ſtammend, ſind aber ſehr lückenhaft. Me-

---

35) Melanthon an Heinrich v. Sachſen. Er und Luther (an Jakob) ſtellten die Sache nachher malitiös ſo dar: Zwingli habe in dieſen Punkten nachgegeben und revocirt.

36) Melanthon an Kurf. Joh. Nullum esse peccatum originis sed externas tantum malas actiones.

lanthon und Zwingli überzeugten ſich von vorneherein, daß ſie über Einen Punkt, über die spiritualis manducatio, welche mit dem Glauben gegeben iſt, einig ſeyen37). Dies iſt höchſt wichtig. Zwingli ging alſo wieder völlig auf jene ſeine eigne uranfängliche Idee ein, daß der Glauben an Chriſti Tod eine Lebenseinheit mit Chriſto involvire. Er hatte in der Heftigkeit des Schriftſtreites mit Luther alle und jede Lebensvereinigung mit Chriſto geleugnet. Hier giebt er zu, daß mit dem Glaubensleben eine ſolche gegeben ſey (mithin auch im Abendmahlsgenuß fortdauere). Er kehrt wieder zurück zu der alten geſunden Baſis, von wo aus nun weiter gefragt werden konnte, ob dieſe continuirliche Lebensgemeinſchaft im Abendmahl eine beſtimmte Steigerung erfahre. Dieſe Frage ward indeſſen jetzt nicht aufgeworfen, ſondern der Streitpunkt war nun der, ob neben jener innern, continuirlichen manducatio noch ein anderes, davon verſchiedenes Genus der Vereinigung mit Chriſto, eine manducatio oralis ſtattfinde, oder nicht. Melanthon behauptete, Zwingli verneinte es. Er war in ſeinem vollen Rechte, wenn er gegen jenen Dualismus ſich wehrte. Er berief ſich zunächſt auf Auguſtinus; aber Melanthon wies diesmal die Autorität der Kirchenväter zurück. Er berief ſich ſodann auf Joh. 6, 63, aber Melanthon ſagte, nur der fleiſchliche Verſtand der Worte Chriſti, nicht Chriſti Fleiſch, werde für nichts nütze erklärt. Zwingli replicirte, daß es ja in jedem Sinn ein fleiſchlicher Verſtand ſey, das Eſſen des Fleiſches Chriſti vom mündlichen Eſſen zu verſtehen; aber Melanthon duplicirte, daß nur die Erklärung von einem grobmündlichen Eſſen fleiſchlich ſey, wer da lehre, daß Chriſti Leib circumscriptive, d. i. als um-

---

37) Gerade hier referirt Schmitt nicht genau, wenn er ſagt: „Melanthon „gab die geiſtige Nießung zu." Von einer Conzeſſion war hier gar nicht die Rede. Höchſtens müßte eine ſolche von Seiten Zwingli's ſtattgefunden haben. Der urſprüngliche Bericht, wie er u. a. bei Hospin. ſich findet, lautet vielmehr: De spirituali manducatione non dissentimus, nempe quod manducare sit credere.

ſchriebener, ſichtbarer, ſo wie irgend eines Thieres Fleiſch, gegeſſen werden müſſe, der lehre fleiſchlich, und auf den fände Joh. 6, 63 ſeine Anwendung. Das lehre aber Luther nicht, ſondern behaupte vielmehr, daß Chriſti Leib, obwohl mit dem Munde, doch abscondito modo gegeſſen werde. Darauf antwortete Zwingli, wo denn die Schrift von einer ſolchen mündlichen und doch nicht fleiſchlichen Art des Genuſſes etwas lehre? Dieſer ganze Begriff, dem man eine ſolche dogmatiſche Wichtigkeit beimeſſe, ſey ja erſt künſtlich gemacht, und von Jeſu und den Apoſteln nirgends angedeutet. Melanthon mußte dies freilich eingeſtehen, und gab zu, daß dieſe ſcholaſtiſche Begriffsbeſtimmung erſt mittelbar aus den Einſetzungsworten folge, indem Chriſtus da ſeinen Leib mündlich zu eſſen gebe, und anderwärts doch einen fleiſchlichen Genuß leugne. Schlagend wies ihm nun Zwingli nach, wie er ſich in einer petitio principii, einem Zirkelſchluß bewege, indem er für die Möglichkeit ſeiner Erklärung der Einſetzungsworte ſich auf den Begriff der mündlichen aber nicht fleiſchlichen Nießung, für dieſe aber wiederum auf ſeine Erklärung der Einſetzungsworte berufe. Nun ſah ſich Melanthon nach einer andern, unabhängigen Stütze für dieſe Erklärung um, und glaubte ſie zu finden in dem Kanon, daß man nicht ohne Noth vom wörtlichen Sinn einer Schriftſtelle abgehn dürfe. Aber Zwingli hatte ihm ja ſchon gezeigt, daß in Joh. 6 eine ſolche Nöthigung liege, indem dort das mündliche Eſſen ausgeſchloſſen, zwiſchen grob-mündlich und fein-mündlich aber nicht diſtinguirt werde. Dazu berief er ſich nun auch noch auf die Umſchriebenheit des Leibes Chriſti. Dieſe leugnete Melanthon, unter Berufung auf Eph. 4, 10; überhaupt könne man ſich gar nicht denken, daß Chriſti Leib an einem Orte ſeyn ſollte. Darauf erwiederte Zwingli, Jeſus erfülle nach Eph. 4, 10 alles mit ſeiner Macht und ſeiner Kraft, aber nicht mit ſeinem Leibe; ſein Leib ſey, nach mehreren pauliniſchen Stellen, dem unſern ähnlich, alſo ein wahrer, realer, wo-ſeyender Leib, der nicht an verſchiedenen Orten zugleich ſeyn könnte. — Hier wurden beide zur Tafel gerufen. Ueber die Fortſetzung des Zwiegeſprächs am Nachmittag ſchweigen alle Quellen. Aber wie weit war

man ſchon am Vormittag gekommen! Wie raſch folgte Antwort auf Antwort! Die Gründe hin und her, die bis dahin im Schriftſtreite ſchwerfällig, wie die Züge in einem ſchriftlich geführten Schachſpiel, auf einander in Zeiträumen von Monaten gefolgt waren, kamen nun Schlag auf Schlag. Was ward da nicht allein an Zeit gewonnen! Und wie trug das Bewußtſeyn, alles ſo leicht und zwanglos nach allen Seiten hin beſprechen und das beſprochene überdies nuanciren und modificiren zu können, zur Gemüthsruhe der Redenden bei! Bisher waren die Argumente in einem Wuſt gehäſſiger Einleitungen und Nebendinge vergraben gelegen; jetzt beim mündlichen Geſpräch wurde nach Luther's eigenem Zeugniß alles mit Sanftmuth und in Liebe und Ruhe verhandelt [38].

Ein Reſultat war nun freilich noch nicht erlangt, aber nach ſolcher Vorbereitung konnte doch nun den folgenden Tag, Sonnabend den 2. Okt., das eigentliche Geſpräch ohne alle Beſorgniß vor Heftigkeit und Skandal begonnen werden. Zwingli's Wunſch, daß es öffentlich, und Luther's Wunſch, daß es ohne Beiſeyn von Zeugen gehalten werden möchte, ward dahin vermittelt, daß nur eine auserleſene Anzahl von Fürſten, Herren, Botſchaftern und Gelehrten (nach Brenz zwiſchen 50 und 60 Perſonen) nicht aber alles Volk zuhören durfte. Im Ritterſaale wurde das Colloquium, morgens um 6 Uhr, eröffnet durch eine Rede des landgräflichen Kanzlers Johann Feige. Dieſer, ſeiner perſönlichen Ueberzeugung nach Zwinglianer, ſtellte hier im Namen ſeines Herrn die traurigen Folgen der inneren Zwietracht, und die Schadenfreude der Papiſten dar, ging dann über auf den Zweck des Geſpräches, Frieden zu ſtiften, und ermahnte, es ſo zu machen, wie es auch ſonſt ſchon bei dergleichen Geſprächen gehalten worden, „daß wo gelehrte Leute zuſammen gekommen, die zuvor „auch etwas rauh und hart wider einander geſchrieben, allen Grimm

38) Luther an Agricola den 12. Okt. 1529 (bei De Wette III, 513) Pridie tamen privatim ego cum Oecolampadio, Philippus cum Cinglio suaviter contuleramus.

„und Bitterkeit hätten fallen laſſen.“ Wer nun dieſen Weg betreten und zur Einigkeit helfen würde, der werde ſeinem Beruf treulich nachkommen und Ruhm und Preiß erlangen. „Die Andern aber, de„nen Einigkeit nicht geliebete, ſondern bei einem einmal gefaßten „Wahn hartnäckig (welche eine Mutter wäre aller Ketzereien) ver„harren wollten, würden damit eine ungezweiflete Urkund von ſich ge„ben, daß der heilig Geiſt ihre Herzen nicht regiere“, und ſeyen für alle Folgen verantwortlich. Obgleich dies ein deutlicher Stich auf Luther war, wurde dieſe Rede doch allerſeits wohl aufgenommen, und wirklich alle Bitterkeit vermieden.

Luther und Melanthon, Zwingli und Oecolampad, ſaßen an einem Tiſche beiſammen, zunächſt dem des Landgrafen. Mit großen Buchſtaben ſchrieb Luther vor dem Beginn der Unterredung die Worte **Hoc est corpus meum** mit Kreide auf den Tiſch [39]), um ſichs eingedenk zu bleiben, daß er „ſchlecht nicht weichen wolle.“ Auch begann er nun die Unterredung mit der Erklärung, „daß er bei dem Buchſtaben dieſer Worte bleibe; ſo nun ſeine Gegner etwas wider die Wahrheit vorzubringen meinten, das wolle er hören und widerlegen. Die Väter aber ſolle man bei Seite laſſen, und allein mit der heiligen Schrift handeln.“ Darüber kam man überein, und nun begann Oecolampad nach Anrufung des göttlichen Beiſtandes, mit dem Satze, daß bei der Erklärung der Einſetzungsworte das ſechſte Kapitel Johannis berückſichtigt werden müſſe [40]). Mau dürfe die erſteren nicht ſo erklären, daß ſie einer

39) Dies erzählt lutheriſcherſeits Oſiander, zwingliniſcherſeits Collin, beides Augenzeugen.

40) Beſonders klar erzählt dies der Bericht bei Scultetus. Fälſchlich hat man Oecolampad Schuld gegeben, er erkläre die Worte Chriſti Joh. 6 vom Abendmahl ſelbſt. Sehr deutlich erklärt er ſich in den annotat. in ev. Joannis (Baſel 1533) fol. 120, b. Alii sacramentorum hic (Joh. 6) institutionem voluere introducere. Alii nihil hic de sacramentis dici volunt; tamen neutris accedimus. Nam hinc licet multa discere, quae utilia sunt his, qui scire sacramentorum rationem cu-

Ausſage des letzteren widerſprächen. Das geſchehe aber bei Luther's Erklärung. Denn Joh. 6 führe Jeſus ſeine Zuhörer ausdrücklich von der manducatio oralis hinweg zur manducatio spiritualis. Deshalb und nur deshalb, und nicht aus einem Vernunftzweifel an Gottes Allmacht, ſuche er die Einſetzungsworte anders zu erklären. Und da nun est öfter tropiſch gebraucht werde, wie z. B. im Gleichniß vom Weinſtock, ſo erkläre er es auch hier ſo. Dieſe Erklärung beruhe auf der analogia fidei und Schriftvergleichung, ſey alſo nicht gottlos. — So legte er in Kürze den Gang und die Entſtehung ſeiner Erklärung in den Hauptzügen vor Augen.

Nun finden ſich bei Collin die räthſelhaften Worte: **Lutherus: Hoc** est corpus meum, sumitur demonstrative, nam generalis vox patitur metaphoram. Ich weiß dieſe Worte nicht völlig zu erklären. Ob Decolampad etwa noch bemerkte, daß Luther, wenn er das est durch continet erkläre, ſelber eine Metapher annehme, und ob hierauf Luther dieſe ſeine Metapher zu rechtfertigen ſuchte durch die Bemerkung, er halte den Satz für einen aufweiſenden, und das Subjekt für ein allgemeines; Jeſus ſage von dem unbeſtimmten **Hoc** aus, daß es ſein Leib ſey, und dies ſey inſofern metaphoriſch, als daſſelbe **Hoc** auch noch etwas andres, nämlich Brod, ſey? Am wahrſcheinlichſten möchte dies der Gang der Rede geweſen ſeyn. Soviel iſt aber ſicher, daß Luther hierauf den Worten ſeines Gegners den Satz gegenüberſtellte: die geiſtliche Nießung ſchließe nicht jede Art von mündlicher Nießung aus, ſondern nur die grobfleiſchliche, „wie man ein'n ſchweinen Braten eſſe." Die Worte **Hoc** est, wörtlich genommen, führten auf die Annahme einer mündlichen Nießung. Auf der einen Seite werde alſo das mündliche Eſſen gelehrt, auf der andern mithin nicht das mündliche ſondern nur das grobfleiſchliche ausgeſchloſſen.

Dadurch, daß Luther den heiligen Genuß des Nachtmahls über-

---

piunt. Adhaec non habemus hic institutionem vel promissionem sacramentorum, ut quidam (z. B. Burgauer) arbitrati sunt.

haupt nur zuſammenſtellen und vergleichen mochte mit dem Eſſen eines Schweinebratens, fühlte ſich Oecolampad in ſeinem innerſten Gefühl verletzt. Daß bei Luther's Lehre eine ſolche Vergleichung und Diſtinktion überhaupt nöthig wurde, war ſchon ein großer Beweis gegen Luther. Es war der heilige, unbeſchreibliche, den innerſten Menſchen angehende Empfang des ſich uns mittheilenden verklärten Heilands ſchlechterdings einmal herabgezogen und herabgewürdigt in die Sphäre des peripheriſchen, leiblichen, mündlichen Eſſen; zwiſchen den Lippen und Zähnen ſollte er in uns eingehen; was half es nun, durch hinterher angebrachte Diſtinktionen und Limitationen das Unkeuſche, was man einmal im Ganzen hereingebracht, theilweiſe wieder zu vernichten? Das „feinmündliche Eſſen des verklärten Leibes „Chriſti" blieb mit ſeinem Gegenſatze, dem „grobmündlichen Eſſen des „Schweinefleiſchs" ſchlechterdings behaftet. Es war höchſte Impietät, das Sacrament überhaupt nur in eine Sphäre herabzuziehen, wo es mit dem gemeinen Eſſen in Gegenſatz und ſomit auf Eine Linie der Vergleichung trat. Manche Dinge ſind zu heilig, nicht nur um mit gewiſſen andern identificirt, ſondern auch um ihnen entgegengeſtellt zu werden.

Das fühlte Oecolampad wohl, und warf deshalb Luther'n vor, ſeine Lehre ſey ein intellectus humilis; er komme über den, von Jeſu Joh. 6, 63 getadelten, fleiſchlichen Verſtand trotz ſeiner Diſtinktion nicht hinaus. Luther nahm ihm das übel, und es entſpann ſich ein langer und erregter Wortwechſel [41]).

Dann äußerte Oecolampad, die leibliche Gegenwart ſey opinio, nicht fides. Der Glaube beziehe ſich auf Gott; Luther's Anſicht dagegen führe zum Vertrauen auf irdiſche Elemente. Die exegetiſche Unterſuchung wurde alſo bald verlaſſen, und eine religionsphiloſophiſche trat an die Stelle. Hier ſuchte Luther nun freilich den auf Brod und Wein bezogenen Glauben auf den höhern Glauben an Gott zurückzuführen. An ſich dürfe man auf Brod und Wein aller-

---

41) Ubi utrinque longa concertatio et contentio fuit. (Collin.)

dings ſeinen Glauben nicht richten, wohl aber wenn Gott ſelbſt es gebiete. Der Glauben an Gott zeige ſich dann eben im Vertrauen auf das Irdiſche, dem zu vertrauen Gott gebiete. „Einen Stroh„halm von der Erde aufzuheben — wenn Gott es gebiete, ſey es „eine geiſtliche und nicht mehr eine leibliche Handlung." Er hatte hierin Recht, obwohl das letztere Beiſpiel etwas hinkend war. Jedenfalls war nun aber zu unterſuchen, ob Gott geboten habe, den Glauben ſo auf Brod und Wein zu richten, als ob Chriſti Leib und Blut darin mündlich genoſſen werde. Und dieſe Unterſuchung konnte doch nicht anders geführt werden, als mit Rückſicht auf die analogia fidei und die Idee und das Weſen der Vereinigung mit Chriſto überhaupt. Dieſe Art der Unterſuchung aber ſchnitt Luther ab, indem er ſich ſofort auf den Standpunkt des abſtrakteſten Supernaturalismus ſtellte. Er wollte nicht, daß man nach irgend einer inneren Angemeſſenheit oder inneren Nothwendigkeit der Sacramentsanordnung fragte; bloß weil Gott es geſagt, ſolle und müſſe man's glauben, daß der Leib Chriſti im Brode zugegen ſey und mit dem Munde genoſſen werde. Non oportet attendere, quid dicatur, sed quis dicat. Wenn Gott etwas ſage, müſſe man's glauben, „ſelbſt wenn Gott ſage, daß ein Hufeiſen ſein Leib ſey" 42).

Daß er ſich hier wieder in einem Cirkelſchluß bewegte, und die Erklärung von Hoc est, die ſo eben beſtritten wurde, im Streite ſelbſt als unbeſtritten vorausſetzte, übergehen wir. Wichtiger iſt eine andere Bemerkung. Man pflegte lutheriſcherſeits in älteren Zeiten Zwingli des Unglaubens zu beſchuldigen, und zu behaupten, aus purem Unglauben habe er die Einſetzungsworte nicht ſo verſtehen wollen, wie ſie lauten. Obgleich ſich dieſe Behauptung ſelbſt richtet, haben moderne Altlutheraner ſie doch mit aller Zuverſicht wiederholt, ſo freilich, daß man wohl ſieht, ſie kennen den Hergang des Marburger Geſpräches nicht aus den Quellen, ſondern nur aus ſpäteren Berichten lutheriſcher Polemiker. Man hat aus Zwingli's

---

42) Collin.

zu Marburg bewieſenem Unglauben ſogar gefolgert, daß die reformirte Kirche kein Glaubensprinzip habe. Einen ſonderbaren Contraſt bildet nun hiezu die Anſchuldigung der nämlichen Leute, daß die ref. Kirche einſeitig am Schriftprinzip feſtgehalten habe in einem falſchen, abſtrakten Supernaturalismus, und des materialen Glaubensprinzips ermangle. Wir haben dergleichen Fündlein modernſten Confeſſionswitzes ſchon früher, ja über Gebühr, gewürdigt, können uns aber hier einen kleinen Seitenblick auf dieſelben nicht verſagen. Es will uns nämlich doch recht eigenthümlich vorkommen, daß gerade Zwingli es war, welcher in der Abendmahlslehre von dem materialen Glaubensprinzip, der Verſöhnungslehre, ausging, und vor allem die Beziehung des Sacraments auf Jeſu Verſöhnungstod klar heraus gefunden und feſtgeſtellt und entwickelt wiſſen wollte, und von dieſem Prinzip auch in ſeiner Exegeſe ſich leiten ließ; und daß gerade Luther es war, der beim Abendmahl von dem materialen Glaubensprinzip abſah, und lediglich auf ein in ſeiner Vereinzelung gefaßtes (und deshalb falſch gefaßtes) Schriftwort ſeine Theorie gründete, und in der Vertheidigung derſelben den Grundſatz eines ſchlecht-ſupernaturaliſtiſchen, abſtrakten Schriftprinzips, wonach man dem iſolirten Buchſtaben ohne Rückſicht auf die innere Nothwendigkeit und den inneren Zuſammenhang des geſammtheitlichen Schriftinhaltes glauben ſollte, mit ultrirter Schärfe ausſprach!

Oecolampad nöthigte ihn auf das Glaubensprinzip zurück. Er wollte das Sacrament in ſeiner Beziehung auf das Ganze des Glaubenslebens aufgefaßt wiſſen, und fragte: ob denn das mündliche Eſſen den Gläubigen irgend eines Segens theilhaftig mache, den er nicht auch ſchon durch die spiritualis manducatio Christi genieße. Darauf blieb Luther die Antwort ſchuldig. Er vermochte keinen ſolchen Segen anzugeben, ſondern wiederholte nur noch ſtärker ſeine ſchlecht-ſupernaturaliſtiſche Forderung. „Ich frage nicht, was leiblich Eſſen nütze, ſondern ob's geſchrieben ſtehe. Es iſt genug, daß Gott es geſagt hat; ſo muß „man's thun. Gott hat nun einmal die Gerechtigkeit vor ihm an's „leibliche Eſſen geknüpft. Wenn Gott mich hieße Miſt eſſen, ſo thäte

„ich's auch" [43]). So ſetzte er das materiale Prinzip nicht nur hintan, ſondern ſchritt in der Hitze des Streites ſelbſt bis zur Zerſtörung deſſelben vor, indem er aus dem mündlichen Genuß des Leibes Chriſti ein opus operatum machte, woran die Gerechtigkeit vor Gott geknüpft ſey.

Hiemit endete das Geſpräch zwiſchen Oecolampad und Luther und Zwingli ergriff nun das Wort. Er warf ſeinem Gegner vor, daß er ſchon zum voraus ſich entſchloſſen erklärt habe, von ſeiner Meinung nicht abzugehn; damit verſchließe er ja allem Bericht aus Gottes Wort die Thür. Er ſelber, fuhr er fort [44]), wolle nicht eingedenk ſeyn der harten Dinge, die ſie einander geſchrieben hätten, ſondern ſein einzig Streben ſey, die Wahrheit an's Licht zu bringen; gelinge es ihnen auch nicht, einig zu werden, ſo wollten ſie in Zukunft, der Verſchiedenheit ungeachtet, doch den Glauben gegenſeitig an einander anerkennen, und ſich nicht verdammen. Zur Sache ſchreitend, ſagte er dann, das Sacrament ſey kein opus operatum; Gott heiße uns nicht, Miſt eſſen, um ſelig zu werden, ſondern das Fleiſch und Blut Chriſti des Gekreuzigten zu eſſen und zu trinken, d. h. den Tod Chriſti, der ſich für uns hingegeben, im Glauben uns zu eigen zu machen; alſo daß Chriſtus durch ſeinen Tod unſer Leben und unſre Speiſe zur Seligkeit werde. Quae Deus jubet, ad bonum et salutem jubet. Deus lumen dat, et non tenebras effundit. Ergo non dicit: Hoc est corpus meum essentialiter, realiter, carnaliter, cum Scriptura repugnet. Oracula daemonum obscura, non Christi. Anima manducat spiritum, non carnem [45]). Luther's geſetzlich gefaßtem Schriftprinzip ſtellte er die Forderung entgegen, daß die Schrift aus ihrem eignen Inhalt und deſſen Mittelpunkt erklärt werden müſſe [46]). Nun wieder-

---

43) Collin. — Ruchat II, pag. 467. — Scultet. II, 218.
44) Füßlin.
45) Collin.
46) Collin, Bullinger.

holte er, ganz wie Oecolampad, die beiden Prämiſſen ſeiner Lehre. Einerſeits brauche die Schrift manchmal ein Wort in tropiſchem Sinn, z. B. „die Brüder Chriſti“; wolle man dies eigentlich nehmen, ſo verfalle man in die Ketzerei des Helvidius, daß Maria nach Jeſu Geburt noch Kinder von Joſeph empfangen habe. Andrerſeits nöthige Joh. 6, von dieſer Freiheit der tropiſchen Erklärung bei den Einſetzungsworten Gebrauch zu machen. Jeſus ſage deutlich, ſein Fleiſch leiblich gegeſſen nütze nichts; warum ſollte er es dennoch den Chriſten leiblich zu eſſen befohlen haben? Jeſus ſage: „Wenn ich aufgefahren bin, werdet ihr „einſehen, daß ich nicht leibliches Eſſen gemeint habe.“

Darauf erwiederte Luther [47]): „Bruder“ ſtehe in der Schrift öfter für „Vetter.“ Eine ſolche Analogie fehle aber bei dem Worte esse. (!) Die Worte ſtünden nun einmal klar und deutlich da. „Wenn der Herr mir Holzäpfel fürlegte, und hieße es mich nehmen „und eſſen, ſo dürfte ich nicht fragen, warum.“ Chriſtus füge zum geiſtlichen Genuß im Nachtmahl den leiblichen. „Das ſollen wir thun „und glauben.“ Der Mund empfange den Leib Chriſti, die Seele glaube dem Worte Chriſti. (So ſcharf trennt er den nur-ſubjektiven Glauben von dem objektiven aber ſchlechthin peripheriſchen Empfang Chriſti.) — Darauf wies Zwingli nach, wie oft esse tropiſch gebraucht werde, und wies nochmals den Holzapfelſupernaturalismus zurück. „Solcher Gedichte bedarf es nicht; Gott heißt uns „weder Miſt noch Holzäpfel eſſen als ſeinen Leib.“ Es habe die Jungfrau ſelbſt Luk. 1, 34 der Rede des Engels ein Wie entgegenſetzen dürfen, und auch die Jünger Joh. 6, 52 hätten Wie? gefragt und Bericht erhalten. „Warum ſollen denn nicht auch wir Bericht „aus der Schrift ſuchen, und Joh. 6 zu den Worten des Nachtmahls „thun zur Erläuterung?“

Die Beweiſe für den tropiſchen Gebrauch von esse, wies Luther nun rund hinweg als „Deutelei.“ Man müſſe nicht for-

---

47) Collin, Bullinger.

ſchen, ob „iſt“ „bedeutet“ heißt — und er ſelbſt hatte zuvor verlangt, man ſolle ihm dies beweiſen, wenn man ihn überzeugen wolle! – ſondern ſich an dem begnügen, daß Chriſtus ſage: Das iſt mein Leib. „Da kann der Teufel nicht für.“ Er lehre nicht, fügte er bei [48]), daß eines Menſchen Wort den Leib Chriſti in's Brod bringe; **verba non nostra, sed Christi sunt: Facite etc. Per hoc verbum facit, ut manus sacerdotis sit manus Christi. Os non est meum, lingua non est mea, sed Christi**; ich ſey ein bub oder ſchalk [49]). So heißen die Hände der Soldaten, die unter einem Feldherrn einen Sieg erfechten, **principis manus**. — Die Seele könne auch einen Leib eſſen, fügte er wunderlich bei, nicht bedenkend, daß dies gegen ſeine eigne Anſicht verſtieß, wonach nicht die Seele, ſondern der Leib, das eſſende Subjekt war. „Wenn ich nach der Möglichkeit frage, falle ich „aus dem Glauben. Ich werd' zum Narren darob!“ (Solche Exklamationen zeigten, auf wie künſtlicher Grundlage ſeine Ueberzeugung ruhte.) Wolle man est tropiſch erklären, ſo könnte man ja gerade ſo gut auch die Himmelfahrt tropiſch erklären. (Dazu alſo wollte er ſich eher verſtehen, als zur tropiſchen Erklärung des est!) „Darum gebt Gott die Ehre,“ ſchloß er [50]), „und glaubet den lau„teren, dürren Worten Gottes: Das iſt mein Leib!“

Zwingli gab ihm ſtehenden Fußes dieſe Ermahnung zurück, und bat ihn, Gott die Ehre zu geben, und von ſeiner **petitio principii** abzuſtehn. „Wo iſt denn euer Oberſatz (daß die Worte das heißen „müſſen) bewieſen“ [51])? „Wir werden das Ort Joh. 6 ſo ſchnell „nit aus der Hand laſſen, da man ein' klare Erläuterung hat vom „wahren Eſſen ſeines Leibs. Ihr werdet mir anders ſingen müſ„ſen“ [52]). Luther nahm dies übel, und warf ihm vor: „Ihr redet

---

48) Dieſe intereſſante Stelle hat allein Collin notirt.

49) Wahrſcheinlich eine Betheuerung: „Sonſt will ich ein Schalk heißen.“

50) Collin, Bullinger, Füßlin.

51) Collin.

52) Bullinger, Füßlin.

„aus Verbunſt und Haß" [53]). Darauf bat ſich Zwingli Beſcheid aus, ob Jeſus nicht Joh. 6 den Unwiſſenden habe auf ihre Frage Bericht geben wollen? Luther antwortete [54]): „Herr Zwingel, ihr „wollet's überpoltern." Die Juden hätten [55]) durch die Worte: „Das iſt eine harte Rede", gezeigt, daß ſie Jeſu Worte von einem grobfleiſchlichen Eſſen verſtanden hätten. Loquuntur de impossibili et absurdo. Nur ein ſolches Eſſen beſtreite Chriſtus. Doch ſolle man überhaupt Joh. 6 hinweglaſſen; „der Ort dienet nicht hie„her"; es ſey da vom Abendmahl nicht die Rede [56]). (Er vergaß, daß man doch immer fragen mußte: Wie konnte Jeſus Joh. 6 ſo ohne weiteres das leibliche Eſſen verwerfen, ohne anzudeuten, daß es noch eine feinere Art desſelben gebe? und wie konnte er nach einem ſolchen Geſpräch, wie Joh. 6, ein mündliches Eſſen ſeines Leibes einſetzen, ohne daß weder er noch einer ſeiner Apoſtel ſich irgendwie über den Unterſchied dieſes feinmündlichen und des grobmündlichen Eſſens ausſprach? Durfte Jeſus eine ſo unendlich wichtige Diſtinktion dem zufälligen Reſultate ſpäteren, theologiſchen Nachdenkens überlaſſen?)

Zwingli, warm geworden, fuhr nun mit den Worten heraus: „Nein, nein, der Ort bricht euch den Hals." Mit „dem Ort" meinte er die Stelle Joh. 6, und „den Hals brechen" war ſoviel wie „zur ſchlagenden Widerlegung dienen." Darin lag alſo gar nichts böſes. Zwingli wollte nur ſagen, Joh. 6 werde doch noch ſicherlich zum Umſturz von Luther's Auffaſſung dienen. Luther aber verſtand die Worte ganz anders. Bei „dem Ort" dachte er an die Stadt Marburg, und das Halsbrechen nahm er ernſtlich, als verlange Zwingli, man ſolle ihn als Ketzer in loco hinrichten. Es war dies Mißverſtändniß um ſo auffallender, als Luther ſelbſt in ſeiner Schrift wider die himmliſchen Propheten dieſelbe Redensart, ja in noch ſchärferer

53) Bullinger. — Collin giebt es lateiniſch: Invidiose loqueris.

54) Alle.

55) Collin.

56) Collin, Füßlin.

Form, ganz in demſelben allegoriſchen Sinn gebraucht hatte, wenn er nämlich in Betreff Carlſtadt's ſchrieb: „Laſſet uns dem Schalk an die Gurgel!“ Genug, in der Meinung, daß Zwingli auf ſeine Hinrichtung antrage, wurde er heftig [57]), und rief: „Rühmt euch „nicht zu ſehr; ihr ſeyd in Heſſen und nicht in der Schweiz; hier „bricht man nicht alſo die Hälſe.“ Er zeigte hiemit auch, welche Vorſtellung er von den öffentlichen Zuſtänden in der Schweiz hatte. Ruhig erwiederte Zwingli: „Im Schwyzerland hält man auch gut „Gericht und Recht, und bricht niemand wider Recht die Hälſe. Es „iſt aber eine Landesart bei uns, alſo zu reden, wenn wir verſtehen, „einer habe eine verlorene Sache, und werde nichts ſchaffen, ſondern „unterliegen, wie auch die Lehre Chriſti Joh. 6 eure Lehre unter„thut.“ Der Landgraf ergriff ſelbſt das Wort, um Luther'n zu beruhigen, „der Doctor ſolle dieſe Art zu reden nit ſo hoch auf ſich „nehmen.“ Da es eben Mittag und die Unterredung durch dieſen Vorfall [58]) ohnehin unterbrochen war, ſo ward für einſtweilen das Geſpräch aufgehoben.

Den **Nachmittag des zweiten Oktobers** verlas Zwingli aus Luther's Poſtille und Melanthon's adnotat. ad Joann. verſchie-

---

57) Quiritabatur plurimum. **Collin.** Hüb an ſich auch heftig der Worten Zwingli's zu beklagen. **Bullinger.**

58) Welch ſonderbare Färbung weiß doch **Oſiander** dieſem einfachen Vorfall, der lediglich auf einem, durch Luther's Eifer und Argwohn herbeigeführten Mißverſtändniß beruhte, in ſeiner Relation zu geben! Luther habe „den Zwingli freundlich ermahnt, wie ſie ſelbſt (die Schwei„zer) nicht eine zänkiſche Disputation, ſondern nur ein freundlich Ge„ſpräch begehrt hätten“, und habe ihn „gebeten, er wolle die ſtolzen „und trotzigen Worte ſparen, bis er heim zu ſeinen Schweitzern käme; „wo nicht, ſo wollt' er ihm auch **über die Schnautzen fahren**“ u. ſ. w. Darob ſey Zwingli „ſtill und eingezogen geworden.“ — Jene Ermahnung mag Luther, quiritatus plurimum, wohl gegeben haben. Aber warum verſchweigt Oſiander das Mißverſtändniß, aus dem ſie hervorging?

dene Stellen, worin beide die Stelle Joh. 6, 63 ganz ſo, wie er, ausgelegt hatten; dazu fügte er noch die Bemerkung, daß die Seele es ſey, die geſpeiſt werden ſolle zur Auferſtehung. Luther und Melanthon desavouirten nun ihre eigene frühere Auslegung, und der erſtere forderte Zwingli auf, zu beweiſen, daß, wenn Chriſtus ſage: „Dies iſt mein Leib,“ dies heiße: „Dies iſt nicht mein Leib.“ Dabei holte er nun, wie Collin berichtet, die Antwort nach, die er auf die Frage, was das leibliche Eſſen neben dem geiſtlichen nütze, des Vormittags ſchuldig geblieben war. Allerdings bringe dasſelbe einen beſondern Segen; der mündlich gegeſſene Leib Chriſti ſpeiſe nämlich unſern Leib zur Unſterblichkeit. (Das ließ ſich hören, doch konnte Zwingli immer noch die Gegenbemerkung thun, daß der verwesliche Leib, deſſen Mund nach Luther's Anſicht Chriſtum eſſe, nicht zur Unſterblichkeit beſtimmt ſey nach 1 Cor. 15, 50. Zwingli's Anſicht, daß das Seeliſche im Menſchen den Keim der Auferſtehung empfange und trage, war alſo jedenfalls ſchriftgemäßer, als die Anſicht Luther's.) Gottes Befehle ſeyen anders, als menſchliche Worte. Gottes Befehle würden auch durch den etwaigen Unglauben des conſecrirenden Prieſters nicht unwirkſam gemacht [59]). Zwingli fand es abſurd, daß ein gottloſer Macht haben ſollte über Chriſti Leib. Dies wiederum ſchien Luther'n donatiſtiſch, und er berief ſich auf Matth. 23, 2—3. Wie wenig dieſe Stelle hieher paſſe, zeigte ihm Zwingli, und verantwortete ſich dann wegen des Vorwurfs donatiſtiſcher Denkweiſe, indem er keineswegs eine von einem ungläubigen Prieſter vollzogene Taufe für ungültig erkläre, ſondern nur daraus, daß die Sacramente möglicherweiſe auch von Ungläubigen verwaltet werden könnten, den Schluß ziehe, daß es ſich bei der Verwaltung der Sacramente nicht um etwas ſo Großes, wie die Herbeiſchaffung des Leibes Chriſti handeln könne.

Inzwiſchen brach man über dieſen Nebenpunkt ab, und Oecolampad kam, erſt auf Joh. 6 zurück, dann auf das Geſpräch mit

---

59) Collin, Bullinger, Füßlin, Melanthon.

Nikodemus, um zu zeigen, daß der Glauben allein, und nicht mündliches Eſſen, zur Seligkeit diene, worauf Luther erwiederte, daß ein rechter Glaube zugleich auch Glauben an den im Brode gegenwärtigen Chriſtus ſey. Oecolampad wies ihm ſeine abermalige petitio principii nach, und wehrte ſich zugleich gegen den Vorwurf, daß er das Sacrament für ſchlecht Brod ohne Gottes Wort erkläre. Die Kirche ſey gegründet auf das Wort: „Du biſt Chriſtus, der Sohn „des lebendigen Gottes," nicht auf das Wort: „Dies iſt mein Leib." — Luther erwiederte: „Ich fuße und verharre nicht ohne Urſache auf „den Worten: Das iſt mein Leib, und bekenne nichts deſtominder, „daß Chriſti Leib im Himmel ſey und dennoch auch im Sacrament. „Nichts liegt daran, daß es wider die Natur iſt, wenn es nur nicht „wider den Glauben iſt." Und dabei hob er, wie Oſiander berichtet, die Sammtdecke auf, und zeigte die mit Kreide auf den Tiſch geſchriebenen Worte.

Nun war man von der Frage nach der exegetiſchen Grundlage, ohne daß dieſe erledigt worden wäre, übergegangen zu der Frage nach der dogmatiſchen Möglichkeit einer localen Gegenwart Chriſti im Brode, d. h. nach der Perſon Chriſti. Oecolampad behauptete nämlich, daß Luther's Anſicht allerdings auch wider den Glauben ſey. Der orthodoxe Glaube lehre, daß Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur uns gleich ſey.

Es war dies, objektiv betrachtet, nicht allſeitig richtig. Chriſtus iſt ſeiner menſchlichen Natur nach nicht ohne weiteres uns, wie wir jetzt ſind, gleich, ſondern uns, wie wir im Stande der Vollendung und Verklärung einſt ſeyn werden. Oecolampad hätte auf die Frage eingehn müſſen, inwiefern dem verklärten Menſchenleibe als ſolchem eine Herrſchaft über den Raum zuzuſprechen ſey. Dies würde ihn auf die Annahme, zwar nicht einer Ubiquität oder reduplicatio multiplicativa, aber doch einer unbeſchränkteren Kraft des Seyns und Wirkens, als er ſie dem verklärten Chriſtus zuſchrieb, geführt haben. Subjectiv aber, d. h. gegen Luther, welcher die Herrſchaft Chriſti über den Raum nicht aus dem Unterſchied der verklärten Menſchheit von der noch unverklärten, ſon-

dern aus einer Vermiſchung der Menſchheit mit der Gottheit ableiten wollte, — gegen Luther hatte er vollkommen recht, wenn er behauptete, daß Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur uns gleich ſey.

Luther's Antwort hat uns nur Collin, und auch dieſer nur in völlig unverſtändlichen Andeutungen [60]) aufbehalten; doch ſcheint aus dieſen hervorzugehn, daß Luther ſich in einiger Verlegenheit befand, und nicht ſogleich zu antworten wußte. Wenigſtens geſtand er, dies ſey das beſte Argument, das ſeine Gegner noch vorgebracht hätten. Oecolampad fuhr fort: „Wir kennen Chriſtum nicht nach dem Fleiſch;" worauf Melanthon bemerkte, daß hier nur von dem verweslichen Fleiſch die Rede ſey.

Von da an kam Oecolampad wieder auf die exegetiſche Frage zurück, und wies Luther'n nach, daß er ja ſelber die Einſetzungsworte tropiſch erkläre, und est für continet nehme. Das ſey eine synecdoche. Luther wußte nun in der Eile nichts zu erwiedern, als die Worte: „Das befehlen wir Gott. Synekdoche iſt, wie ein „Schwert in der Scheide, oder ein Kandel (Kanne) mit Bier." Es ſey das „eine eingefaßte Red", „wie das Bier in der Kanne, ſo ſey „der Leib Chriſti im Brode"; die von den Gegnern behauptete Metonymie oder Metapher dagegen nehme den Leib hinweg.

Hiemit bewies er nun freilich, daß dem Reſultate nach ein Unterſchied zwiſchen beiden Erklärungen ſey. Aber hatte er irgend den Satz widerlegt, daß auch er tropiſch erkläre? Er mochte etwa im Sinne haben: ſein Tropus, die Synekdoche, führe zu einem Sinne, der mit den nicht tropiſch gefaßten Einſetzungsworten noch das gemein habe, daß nach beiden das dargereichte der Leib Chriſti ſey.

---

60) Lutherus: Donec veniat etc. Vos distinguitis humanitatem et divinitatem; ego non curo. Pauperes semper habebitis, me non etc. Optimum argumentum, quod hodie adduxistis. (Meinte er damit eben jenen Spruch Pauperes etc.? und hatte Oecolampad dieſen citirt?) Substantialiter ut natus est a virgine, ita est in sacramento. Requiritur analogia fidei, ad Hebr. 11.

Aber ſo nahm er ſie in doppeltem Sinn zugleich! Erſtlich: „*dies dargereichte* iſt der Leib Chriſti (abgeſehn, daß es nebenbei auch Brod iſt)", zweitens: „*dies Brod* enthält den Leib Chriſti." Welch ein Chaos von Paralogismen [61])!

Als Luther auf weitere Einwürfe nur die Verſicherung gab, „der Text fordere hier einen *ſolchen* Tropum", ſo lenkte *Zwingli* wieder auf die *dogmatiſche Frage* zurück, und bei ihr blieb man dann bis zum Schluſſe des Geſpräches. Er berief ſich auf Röm. 8, 3, Phil. 2, 7, Hebr. 2, 17, *daß Jeſus der Menſchheit nach uns gleich ſey, alſo einen wahren menſchlichen Leib habe.* Dazu gehöre, erſtlich daß Jeſu Leib überhaupt ein wahrer Leib, d. h. *geſtaltet und umſchrieben*, zweitens, daß er *nicht an mehreren Orten zugleich ſey.* Daſſelbe lehrten auch Fulgentius und Auguſtinus. — Luther, ſichtlich in die Enge getrieben, half ſich mit einem, ſeiner wahrlich unwürdigen Argument. „So er uns in alle „Wege gleich iſt, hat er auch ein Weib und ſchwarze Aeuglein ge„habt" [62]). Als ob der Beſitz eines Weibes und ſchwarzer Augen zu den weſentlichen Proprietäten der menſchlichen Natur gehörten! Dazu rief er: „Ich hab es vorher geſagt, und ſag' es wiederum: „Ich will der mathematica nicht." — Zwingli antwortete, er rede nicht von der mathematica, ſondern von dem Worte Gottes. Phil. 2, 7. Chriſtus habe die μορφὴ ἀνθρώπου angenommen. Als Zwingli die Stelle griechiſch las, rief ihm Luther zu, er ſolle ſie lateiniſch oder deutſch leſen. Zwingli entſchuldigte ſich: „Ihr ſollt's „mir nicht verargen; denn ich nun auf zwölf Jahr mich an das grie„chiſch Exemplar gewöhnt hab." Dann willfuhr er, und *Luther gab zu, daß Chriſti Leib umſchrieben ſey* [63]). Es wurde

---

61) Auch *Bucer* in ſeinem Bericht ſagt, die Lutheraner ſeyen hier unter ſich uneins. Alii dixerunt, sub pane Christi corpus contineri, alii, per „Hoc" demonstrari non panem, sed ipsum corpus Domini.

62) Außer *Collin*, *Bullinger* u. ſ. w. erzählt dies auch *Brenz*.

63) *Collin*, *Bullinger*, *Füßlin*.

nun [64]) der Begriff der Umſchriebenheit noch feſtgeſtellt durch das Gleichniß der von ihrer Schaale in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſenen Nuß oder des in ſeine Rinde eingeſchloſſenen Baumes; nun behauptete zwar Luther dazwiſchen, Gott könne auch machen, daß Chriſti Leib nicht in loco ſey, allein Zwingli erwiederte: Gott gebe uns nicht ſo unbegreifliche Dinge vor [65]), und Luther wurde nach einer langen controversia über den Begriff des Raums doch zur Wiederholung der Conzeſſion, daß Chriſti Leib umſchrieben ſey, genöthiget. Als aber Zwingli [66]) hieraus den wahrhaft tautologiſchen Schluß ziehen wollte, daß alſo Chriſti Leib räumlich und an einem beſtimmten Orte ſey, rief Luther ärgerlich: „Ich will's nit gehabt „haben; ich will ſein gar nicht" [67]). Verwundert fragte Zwingli: „Was iſt das? Muß man denn grade das, was ihr wollt?" Hiemit ward das Geſpräch abgebrochen.

Sonntag den 3. Oktober, vor Tiſche (wahrſcheinlich nach geendetem Gottesdienſt) knüpfte Zwingli wieder an Luther's letzte Conzeſſion an, und zwar mit derſelben Schlußfolgerung. Luther ſetzte ihr die Behauptung entgegen: im Sacrament ſey Chriſti Leib nicht auf räumliche Weiſe, non localiter. (Dadurch fiel er von ſeiner frühern Anſicht — man denke an das Gleichniß vom glühenden Eiſen! — ab, und von dem Augenblick an ſehen wir ihn zwiſchen der alten und neuen Vorſtellung mehrfach ſchwanken.) Gott könne machen, daß ein Körper, auch der Körper jedes Menſchen, „etiam corpus meum", an einem Ort oder auch nicht an einem Ort ſey. (Hier führte er ſeine Lehre rein auf die Allmacht Gottes und nicht mehr auf das Verhältniß der beiden Naturen zurück.) „Es ſagen auch die Sophiſten", fuhr er fort, „daß Ein Leib „wohl möge an vielen Orten ſeyn, das mir nit mißfällt." Die Welt ſey auch ein Körper und doch nicht an einem Ort. (Aber wird die

64) Collin.

65) Melanthon.

66) Collin, Bullinger. Füßlin.

67) Collin, Bullinger, Füßlin, Melanthon.

Welt als begrenzter Körper gedacht, ſo nimmt ſie allerdings einen beſtimmten Raum ein.) Zwingli ſprach: „Es ſteht euch, Herr Doc„tor, nit wohl an, daß ihr zu den Sophiſten fliehen müſſet. Der „Sophiſten acht' ich gar nüt." Luther ſchließe vom posse auf's esse, und „ob der Himmel an keinem Ort, d. h. nirgends ſey, oder „wie des Himmels Leib ſich reime zum Leib Chriſti, geb' ich den „Verſtändigen zu ermeſſen, was das für ein Argument und Rede „ſey. Bewähret, daß der Leib Chriſti an vielen Orten zugleich ſey." Luther erwiederte: „Das iſt mein Leib. Und wird aber das Sa„crament an vielen Orten genoſſen, darin man nit allein Brod, ſon„dern auch den Leib Chriſti wahrlich iſſet; darum iſt der Leib Chriſti „zumal an vielen Orten." Noch einmal proteſtirte Zwingli in aller Geduld gegen dieſe mehr als unverſtändige petitio principii. „Das „folgt nit aus den Worten Chriſti, von deren Verſtand wir hier „disputiren. So nehmet ihr euern Verſtand, den wir ſagen falſch „ſeyn, immerdar als für gewiß und recht, und habet aber euern „Verſtand noch nie bewähret." Er berief ſich nochmals auf die ihm bereits zugegebene Umſchriebenheit des Leibes Chriſti, und las zum Ueberfluß noch einige Stellen aus Fulgentius, darunter folgende: Non humana Christi natura fuit ubique diffusa, sed quoniam unus idemque Dei filius atque hominis filius, verus Deus ex patre, sicut verus homo ex homine, licet secundum veram humanitatem suam localiter tunc esset in terra, secundum divinitatem tamen, qua loco nullatenus continetur, coelum totus impleret et terram. Luther'n warf er vor, daß er geſchrieben hatte, „es ſey alles voll vom Leibe Chriſti", und ferner: „wenn „Chriſtus nicht auch nach der Gottheit gelitten hätte, wäre er mein „Heiland nicht." — Luther wendete ein, Fulgentius rede dort nicht vom Abendmahl. (Als ob er darum minder die Umſchriebenheit des Leibes Chriſti behauptete!) Fulgentius nenne das Abendmahl auch ein Opfer, und es ſey doch keines. Zwingli wies den erſteren Trugſchluß zurück, und in Betreff des letzteren Einwands zeigte er, daß Fulgentius in demſelben Sinne, wie Auguſtinus, das Nachtmahl ein Opfer nenne, nämlich als Gedächtniß des Opfers Chriſti. Dies

mußte Luther nach einigem Streite zugeben 68), wiederholte aber von neuem ſeine auf die Einſetzungsworte begründete petitio principii. „Chriſti Leib mag ſeyn an vielen Orten, denn er ſagt: Das „iſt mein Leib, da iſt er nun *im Brod*." Hier hatte er ſich gefangen, d. h. in Widerſpruch gebracht mit ſeiner frühern Behauptung, daß Chriſtus *im Brode nicht als an einem Orte* ſey. Jetzt ſagte er ja, er ſey *in vielen Broden als an vielen Orten*. „Iſt er dann da im Brod," rief nun Zwingli, „ſo iſt er zwar da „als an einem Ort. Da hab ich euch, Herr Doctor!" Ohne Verlegenheit erwiederte aber Luther: „Gott geb', er ſey in loco, an „einem Ort, oder nit, das befehl ich Gott, und thut mir ſein Ge„nüge, und bleib dabei, daß er ſagt: Das iſt mein Leib." Dieſe Art, ſich jeder logiſchen Folgerung durch pure Dreiſtigkeit zu entziehen 69), war denn doch zu ſtark, und konnte auch auf den Landgrafen keinen andern, als den ungünſtigſten Eindruck hervorbringen. Zwingli ſagte: „Es ſieht männiglich, Herr Doctor, daß eure Ant„wort iſt petitio principii und ein haderiger Zank. Denn gleicher „Geſtalt möchte ein Zänkiſcher herfürbringen unſers Herrn Wort am „Kreuz zu ſeiner Mutter, zu deren er ſprach: Sieh' das iſt dein „Sohn, und redt aber von Johannſen dem Evangeliſten, und wie„wohl ihm ſolch Wort Chriſti genugſam erläutert wäre, möchte er „für und für ſchreien: Nein, nein, ihr müſſet mir die Wort Chriſti „bleiben laſſen; die lauten theuer: **Ecce filius tuus**, ſieh' dein

---

68) Collin: Ibi Lutherus sacrificium vocavit in dubium (?), ne cederet de sententia. Quod cum Zwinglius ei objecisset, dictum revocavit.

69) Daß Luther die von dem Begriff der Leiblichkeit hergenommenen Argumente alle mit der Bemerkung abgewieſen habe, daß hier die Vernunft nicht zu entſcheiden habe, erzählt auch Melanthon (an Johann v. Sachſen) offen genug. Multa ... allegant: quod Christus verum corpus habeat, quod idem nobis similis sit, corpus in loco esse oportere etc. Ad illa omnia responsum et saepius repetitum est: rationem nostram de his judicare non debere.

„Sohn, ſieh' dein Sohn, ſieh' dein Sohn. Was wäre aber das ge„machet? Alſo thut ihr, Herr Doktor auch." Luther leugnete, eine petitio principii gemacht zu haben. Die Einſetzungsworte bedürften keiner ſonſtigen Erläuterung, ſondern ſeyen in ſich vollkommen klar [70]). Dies leugnete Zwingli, behauptete die Nothwendigkeit, Schrift durch Schrift zu erläutern, und forderte ihn nochmals auf: „Saget uns „doch heiter heraus: Iſt der Leib an einem Ort?" **Brenz** fiel ein: „Er iſt ohn' ein Ort." Da las Zwingli folgende Worte Auguſtin's ad Dardanum: **Secundum hanc formam (humanam) non est putandus ubique diffusus. Cavendum est enim, ne ita divinitatem adstruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus. Non est autem consequens, ut, quod in Deo est, sit ubique ut Deus. Christum Dominum nostrum etc. et ubique totum praesentem esse non dubites tanquam Deum, et in eodem templo Dei esse tanquam inhabitantem Deum et in loco aliquo coeli propter veri corporis modum.** Wiederum half ſich Luther kläglich genug mit der Bemerkung, Auguſtin rede dort nicht vom Nachtmahl, ſah ſich aber zuzugeben genöthigt, daß Chriſtus im Brod nicht als an einem Ort ſey. „So iſt er," ſagte Oecolampad, „nicht leibhaftig und wahrhaft da," denn zum wahren Leib gehöre die Räumlichkeit [71]). „So habt ihr alſo eure Lehre vom Sacrament ſelbſt bloß„geſtellt." Hier unterbrach wieder der Mittag.

Nach Tiſche fand noch ein Geſpräch zwiſchen Oecolampad und Luther ſtatt. Der erſtere knüpfte an das Zugeſtändniß, daß Chriſti Leib im Brode nicht localiter ſey, die Bitte an, ohne alles Gezänk ernſtlich zu erklären, wie er denn im Brode ſey. Es mußte ſich ja nun herausſtellen, ob Luther völlig zur Anſicht von Brenz übergehen würde, wonach im Brode nur uneigentlich der Leib Chriſti, eigentlich vielmehr nur die Kraft, denſelben unſichtbar und innerlich zu conferi-

---

70) So wenigſtens verſtehe ich die Worte bei Collin: Non petimus principium; nam articulus fidei non probatur per articulum.

71) Collin, Bullinger, Füßli, Brenz.

ren, war. Von dieſer Vorſtellung des actus in actu ausgehend hatte Brenz am Vormittag ſo beſtimmt erklärt, der Leib ſey im Brode „sine loco“. Aber mochte ſich auch Luther hiezu verſtehen?

Obwohl er das sine loco ſich hatte abnöthigen laſſen, dachte er hiebei doch ohne Zweifel an etwas ganz anderes, als Brenz, nämlich nicht an den actus in actu, ſondern an jene „definitive Art der Gegenwart", wie er ſie in ſeinem großen Bekenntniß entwickelt hatte. Sobald er auf Oecolampad's Verlangen einer poſitiven Beſtimmung des negativen „sine loco“ einging, mußte dieſe Differenz zwiſchen ihm und Brenz an den Tag kommen. Dies wohl merkend, wich er deshalb der geforderten Erklärung durch einen abermaligen Salto mortale, eine abermalige dreiſte petitio principii aus, und ſprach: „Ich laſſe mich nicht weiter dringen, und beſtehe bei den „Worten Chriſti: Das iſt mein Leib." Mit einem ſolchen Gegner war nichts anzufangen. Oecolampad ſuchte abermals eine andre Stelle, wo er Eingang finden möchte. Er las von neuem jene Stellen aus Fulgentius und Auguſtinus. Luther erwiederte: „Auguſtin „und Fulgentius habt ihr auf eurer Seite; wir aber haben die andern Lehrer alle auf der unſrigen" Jener bat ihn, nur irgend eine Stelle aus irgend einem derſelben anzuführen, die ſeine Lehre von der Perſon und dem Leibe Chriſti beſtätige. Aber Luther, feſt entſchloſſen, das Sic volo sic jubeo durch alle Inſtanzen durchzuführen, hatte die Stirn auch auf dieſe Forderung zu antworten: „Wir „werden nichts anzeigen und uns weiter nicht einlaſſen. Wir haben „genug an des Herren Wort: Das iſt mein Leib." Selbſt in einer rein dogmenhiſtoriſchen Frage erklärte er ſich alſo für infallibel. Weil er geſagt, die andern Väter ſeyen ſeiner Meinung, ſo war's genug, ſo waren Beweiſe unnöthig [72])!

---

72) Oſiander und Brenz trugen inzwiſchen mehrere patriſtiſche Stellen für Luther's Anſicht ſchriftlich zuſammen, und übergaben ſie nach dem Geſpräch dem Landgrafen. Vgl. Melanthon im Corp. ref. I, 1101 und 1105, Riederer II, 346 ff.

Die Schweizer hätten vielleicht am beſten gethan, ſofort das Geſpräch ohne weiteres abzubrechen. Behandelte er ſie doch verächtlicher als je! betrug er ſich doch, als hänge es von ſeiner Gnade ab, inwieweit er ſich mit ſeinen Gegnern auf ein Geſpräch über irgend einen Punkt einlaſſen wolle! als hätten dieſe das Geſpräch erbettelt! als ſey er da, um herablaſſend diejenigen Einwürfe, die er für gut finde, anzuhören und dann abzufertigen! Aber die Geduld der Schweizer war noch nicht erſchöpft. Sie gingen nun auf den Begriff von Sacrament ein [73]), und vereinigten ſich mit Luther dahin: sacramentum sacrae rei signum esse, ein Satz, der freilich wieder einen doppelten Sinn zuließ, jenachdem man mit Auguſtin und den Schweizern unter dem Sacrament das signum, oder mit Luther die geſammte, aus signum und res beſtehende Handlung verſtand. Man konnte mit Zwingli das Brod als Zeichen des Leibes Chriſti, oder mit Luther die Handlung der Darreichung Chriſti als Zeichen der Gnade Gottes faſſen. Ueber dieſen Doppelſinn jenes von beiden Theilen zugeſtandenen Satzes ſcheint man anfangs nicht klar geweſen zu ſeyn [74]). Dahin vereinigte man ſich noch, daß die Sacramente Symbole ſeyen, die aber etwas weiteres bedeuteten, symbola sancta, et sic, ut amplius aliquid significent, et intellectui repraesentent aliud. Auch dies gab Luther noch zu; daß er aber einen andern Sinn, als Oecolampad, damit verband, zeigte er, indem er nun die signa naturalia von den signis a Deo constitutis unterſchied, ohne Zweifel um zu zeigen, daß letz-

---

73) Dieſe Epiſode findet ſich in Collin's Notaten, und abermals in räthſelhaft kurzen Bemerkungen. Außerdem in Melanthon's Berichten weitläufiger.

74) In welchem Sinn Luther zugab, sacramentum signum esse, ſagt Melanthon (an Johann v. Sachſen) deutlich. Coena Dominica significat, Christi morte pro nostris peccatis satis factum et remissionem peccatorum nobis promissam esse, et tamen non sequitur, Christi corpus ibi non adesse.

tere eine kräftige Wirkung mit ſich führten. Gerade hierin gaben ihm nun aber die Schweizer nach [75]), und ſofort wendete ſich der Streit wieder auf Auguſtin's Lehre zurück.

Luther behauptete, die aus Auguſtin beigebrachten Stellen ſeyen aus deſſen Jugend, oder ſeyen dunkel und doppelſinnig, und da beides nicht zu erweiſen war, erklärte er, daß die Kirchenväter überhaupt keine Autorität ſeyen. Dafür hatte auch Oecolampad ſie nicht ausgegeben. „Wir ziehen die alten Lehrer darum an," ſagte er, „daß „männiglich ſehe, daß wir nicht eine neue Lehre haben; wir bauen „darum nicht auf ſie, ſondern auf das Wort Gottes. So iſt auch „männiglich kund, wer und wie Auguſtinus ſey, daß er auch nicht „nur ſeine Meinung von dieſer Sache, ſondern der ganzen Kirche, „die damals geweſen iſt, beſchrieben und bekannt habe."

Hiemit ſchloß das Geſpräch. Luther ermahnte ſeine Gegner noch einmal, ſie ſollten zu ſeiner Meinung treten, da er doch das helle Wort Gottes für ſich habe. Zwingli und Oecolampad proteſtirten feierlich dagegen, und riefen die Zuhörer zu Zeugen auf, daß Luther ſeine Lehre nicht mit Gottes Wort bewieſen, ſondern ſie ihn aus Gottes Wort und den Vätern des Irrthums überführt hätten [76]); „wir „haben denn doch," fuhr er fort, „angezeigt, daß wir nicht leichtfertig „noch ohne Urſache und große Bewegung auf unſere Meinung gekommen ſind." Luther erwiederte: „Wir wiſſen allzuwohl, daß ihr „große Urſache hattet, die Sache iſt aber darum nicht beſſer." Befragt, ob ſie noch weiteres vorzubringen wünſchten, antworteten die Schweizer: nein, da Luther ihre bisher vorgebrachten Gründe nicht habe anhören wollen [77]), ſo könnten ſie ermeſſen, daß er das nachfolgende noch weniger annehmen würde. Luther

75) De signis naturalibus et signis a Deo constitutis consentiunt.

76) Soweit berichten alle. Das weiter folgende iſt aus Oſiander und Brenz.

77) Man bemerke, daß es die lutheriſchen Berichterſtatter, Oſiander und Brenz, ſind, welche dieſe Aeußerung erzählen.

ſagte hiezu: „Nun, ihr habt doch nichts erwieſen, deß giebt euch „euer eigen Gewiſſen Zeugniß.“ Der Kanzler Feige mahnte nun zum Frieden, und bat, ſie ſollten nach einem Mittel ſuchen, um einig zu werden. Luther erwiederte: „Ich weiß kein anderes Mittel, als „daß ſie Gottes Wort die Ehre geben, und glauben mit uns.“ Das konnte er Männern zumuthen, von deren Argumenten er nicht ein einziges widerlegt, deren Gründen er ſich unaufhörlich durch einen groben Zirkelſchluß oder durch runde Verweigerung jeglicher Antwort entzogen, denen er mehrere Punkte ſogar nachgegeben hatte! Die Schweizer wiederholten, daß ſie bei dem Glauben blieben, daß der Leib Chriſti im Sacrament (d. h. nach ihrem auguſtiniſchen Sprachgebrauch: in Brod und Wein) nicht gegenwärtig ſey. Heftig ſprach Luther: „So wollen wir euch fahren laſſen und dem gerechten Ge„richte Gottes befehlen; der wird es wohl finden, wer Recht hat.“ Oecolampad erwiederte: „Wir wollen daſſelbe auch thun und euch fahren laſſen.“ „Zwingli aber gingen, daß es jedermann „merkte, die Augen über.“ —

Bleiben wir hier einen Augenblick ſtehen, um das ganze Geſpräch zu überblicken. Soviel iſt gewiß, daß Luther ſeine Sache viel beſſer und geſchickter hätte vertheidigen können. Seine Methode, immer und immer wieder auf die vier erſten Einſetzungsworte als auf keiner Erläuterung bedürftige, an ſich ſchon vollkommen klare Worte, zurückzukommen, brachte ihm ſelbſt den allergrößten Nachtheil. Sie brachte ihn zu Ausſprüchen, die ihm als Zirkelſchlüſſe alle Augenblicke vorgeworfen wurden. Sie nahm ſich beſonders darum ſchlecht aus, weil er ſich das Zugeſtändniß einer Synekdoche doch mußte abdringen laſſen, und beſonders übel vertrug es ſich mit der von ihm behaupteten zweifelloſen Klarheit der Einſetzungsworte, daß er in der daraus gezogenen Lehre ſich ſelbſt ſchwankend erwies, und bald eine locale, bald eine nicht locale Gegenwart lehrte. Dies alles mußte auf den unbefangenen Zuhörer den Eindruck der Ueberlegenheit Zwingli's machen, namentlich auf den Landgrafen, von deſſen Urtheil wir bald hören werden. Schlimmer noch war es, daß Luther die trefflichſte Gelegenheit, Zwingli'n eine tiefere Auffaſſung

des Momentes der Lebensgemeinſchaft beizubringen, völlig unbenützt vorübergehen ließ. Daß mit dem Glauben eine manducatio spiritualis, eine centrale Vereinigung mit Chriſto, gegeben ſey, hatten die Schweizer gleich anfangs zugeſtanden; hätte Luther nun gezeigt, wie es ihm hauptſächlich darauf ankomme beim Sacrament einer neuen Steigerung dieſer Einheit mit Chriſto, einer neuen Mittheilung Chriſti, gewiß zu werden, ſo würde er Zwingli von da aus wohl zu dem Geſtändniß des Brenziſchen actus in actu (wenn auch, freilich nimmermehr zu der Annahme einer mündlichen peripheriſchen Nießung, einer Gegenwart der substantia in substantia) gebracht haben, und er ſelbſt würde wohl von den Feſſeln ſeiner ängſtlichen, übereilten Exegeſe frei geworden ſeyn, und für ſeine Idee eine beſſere exegetiſche Begründung gefunden haben. So aber ſteifte er ſich gerade auf das, was ſeine ſchwächſte Seite war, auf jene Exegeſe, die die Worte der Einſetzung unmittelbar auf den **verklärten** Leib Chriſti bezog, und aus dem est durch Spitzfindigkeit ein continet machen wollte. So war Zwingli durchaus in ſeinem Rechte gegen ihn, und man hätte es ihm übel nehmen müſſen, wenn er unter ſolchen Verhältniſſen einen Schritt breit nachgegeben hätte.

Aber, wird man fragen, iſt dies denn nun nicht ein Beweis für die Fruchtloſigkeit dieſes Geſpräches? Wo kommen denn nun jene guten Folgen des Geſpräches hin? Allerdings, eine Vereinigung über das h. Abendmahl wurde nicht bezweckt, aber ſoviel hatte Luther doch lernen und erfahren müſſen, daß er es weder mit Schwärmern noch mit „kindiſchen Menſchen" zu thun habe. Zudem mußte er anerkennen, daß man in den Grundlehren des Chriſtenthums einig ſey.

Zwar auch nach beendetem Geſpräch fing er noch einmal davon an [78], daß „wenn man einig werden wolle, man nicht allein vom Sacrament, ſondern von noch mehreren andern Stücken handeln müſſe", doch hatte er es diesmal beſonders auf die armen Straßbur-

---

78) Ueber das Folgende vgl. Schmitt, S. 119 ff.

ger abgeſehn. In deren Namen ſtanden Sturm und Bucer auf, forderten ihn auf, zu ſagen, worin ſie irrten, legten ihm aus dem Stegreif eine kurze Summe all ihres Glaubens dar, und baten ihn, zu ſagen, was daran unrecht ſey. Er zog ſich aber nun ſogleich zurück, mit dem Vorwand, er ſey ja nicht ihr Richter, wiſſe ja auch nicht, ob ſie in Straßburg wirklich ſo lehrten, wie ſie jetzt ſagten (!) und überhaupt „ihr bedürft ja auch kein Zeugniß von mir, denn ihr rühmt „euch ja überall, ihr hättet nicht erſt von uns gelernt.“ Da kam jene ſchwächliche Eiferſucht wieder zum Vorſchein.

Als aber Bucer ernſtlich darauf beſtand, Luther ſolle entweder anzeigen, was ſie unrecht lehrten, oder ſeine Anſchuldigung zurücknehmen, ſo ſagte Luther ärgerlich: „Ich bin euer Herr nicht, euer „Richter nicht, euer Lehrer auch nicht, ſo reimet ſich unſer Geiſt und „euer Geiſt nicht zuſammen; ſondern es iſt offenbar, daß wir nicht „einerlei Geiſt haben. Denn das kann nicht einerlei Geiſt ſeyn, da man „an einem Orte die Worte Chriſti einfältiglich glaubt, und am an„dern denſelben Glauben tadelt.“ Die Worte Chriſti, und ſeine Erklärung der Worte Chriſti, war ihm natürlich identiſch! Seinen petitionibus principii nicht glauben, hieß ihm: Gottes Wort nicht glauben. Eine Stelle aus Gründen der Schrift und um der chalcedoniſchen Lehre willen anders auslegen, als er ſie ausgelegt, hieß ihm: der Schrift nicht glauben. Und ſo fand er in den Gegnern „einen andern Geiſt.“ Allerdings einen andern Geiſt, als jenen Geiſt, der nachmals Jahrhunderte lang in ſeinen Nachfolgern gewaltet hat, und ſie auch immer die lutheriſche Erklärung der Worte Chriſti mit den Worten Chriſti ſelber verwechſeln ließ!

Der Landgraf konnte natürlich an eine weitere Fortſetzung des Geſpräches nicht denken, welche übrigens auch dadurch bedenklich ward, daß in eben jenen Tagen der ſogenannte Sudor Anglicus (eine Art Peſt, die zuerſt 1486 in England auftritt) in Marburg ausbrach [79]. Doch ganz unverſöhnt wollte er die beiden Parteien

---

79) Ganz ohne Hoffnung, daß eine Vereinigung bezweckt werden könne,

nicht ziehen laſſen. Luther wollte ſich indeß nur unter der Bedingung dazu verſtehen, ſeine Gegner als Brüder anzuerkennen, wenn ſie die Gegenwart Chriſti im Brod anerkennten; ob ſie ſich dieſe als locale oder nicht locale dächten, ſollte freigelaſſen ſeyn [80]. Darauf

---

war doch ſelbſt Melanthon nicht. Er ſagt (im Anhang zum chron. Ursperg): Triduo duravit colloquium, et durasset diutius spe uberioris tum concordiae futurae, nisi horrendus ille morbus ... vocatos dispersisset.

80) Oſiander allein ſagt, Luther habe ſelbſt dann brüderliche Liebe zugeſtanden, wenn die Schweizer auch nur eine geiſtige Gegenwart Chriſti im Sacrament zugäben; nur das Eine habe er gefordert, daß Chriſtus mehr als im bloßen Gedächtniß gegenwärtig ſey. Das iſt jedenfalls ſchief dargeſtellt. Von einer geiſtigen Gegenwart im nachherigen Sinne Calvin's oder Melanthon's, d. h. von einem mit dem leiblichen Akte des Eſſens verbundenen Akte der inneren, centralen, geiſtlichen Mittheilung Chriſti an uns, war von keiner Partei aus die Rede geweſen, konnte es auch nicht. Die einzige Frage zur Marburg war die: Redet Chriſtus von ſeinem gebrochenen Leib und ſtellt das gebrochene Brod als deſſen Zeichen dar? Oder redet er von ſeinem verklärten Leib, und ſagt, dieſer Leib ſey ſubſtantiell im Brode. — Das letztere war Luther's Hauptſatz; ihn konnte er nicht nachlaſſen. Nur das, ob man ſich dieſe Gegenwart als „locale" oder „definitiv-repletive" (nach ſeiner bekannten Diſtinction) denken wolle, konnte er nachlaſſen. — Die Schweizer ihrerſeits konnten jene ganze exegetiſche Vorausſetzung nicht zugeben. — Hätte aber Luther, wie Oſiander behauptet, ſich mit der Annahme der manducatio spiritualis zufrieden gegeben, ſo wäre ſchon a priori unbegreiflich, wie die Schweizer dieſe nicht ſollten zugegeben haben, da ſie ſich ja in Betreff ihrer gleich am Anfang des Geſprächs mit Luther einig erklärt und nur darüber geſtritten hatten, ob neben dieſer manducatio spiritualis noch eine manducatio oralis ſtattfinde; zudem wird ja im 15ten Marburger Artikel (ſiehe unten) ausdrücklich von Luther ſelbſt geſagt, und von Zwingli unterſchrieben, daß in Betreff der manducatio spiritualis beide Theile einig ſeyen!

konnten ſich die Schweizer nach beſtem Gewiſſen nicht einlaſſen. Warum ſollten ſie durch Luther's Wünſche ihrer Gefälligkeit ein Zugeſtändniß abdringen laſſen, das ſeine Gründe ihrer Ueberzeugung nicht aufgedrungen hatten? — Da auf dieſe Weiſe keine Vereinigung zu Stande kam, veranſtaltete der Landgraf den 4. Okt. noch ein Privatgeſpräch zwiſchen Zwingli, Oecolampad, Melanthon und Luther, und ebenſo zwiſchen Brenz, Oſiander, Hedio und Bucer. Der letztgenannte, der auch nachmals oft durch eine Uebereinſtimmung in Wörtern die Uebereinſtimmung in der Sache erſetzen zu können glaubte, verſtand ſich zu dem Satze, daß Chriſti Leib in und mit dem Brode gegeben werde, jedoch nur den Gläubigen. Was er ſich dabei gedacht, wird ſich uns ſpäter zeigen. Als Bucer nachher mit den Schweizern zuſammenkam, gab er auch jenes Zugeſtändniß wieder auf. Luther und Zwingli waren zu gar keiner Vereinigung gelangt. — Da wünſchte der Landgraf, daß ſie ſich, der Einen Lehrdifferenz unerachtet, doch um der Einheit in allen übrigen Glaubenspunkten willen als Brüder anerkennen möchten; die Schweizer waren nicht allein bereit dazu, ſondern baten Luther ſogar darum, was ihnen dieſer nachher ſehr hochmüthig auslegte [81]). Was Zwingli aus reinem Gefühl chriſtlicher Liebe, aus dem Gefühl der Pflicht einigen Zuſammenhaltens auch bei noch vorhandenen Differenzen, aus dem

---

81) Luth. an Agric. 12. Okt. 1529. Mel. an Agric. eod. — Beſonders Luth. an Link den 28. Okt. Satis et plusquam satis se humiliarunt et fraternitatem nostram ambierunt. Ebendaſelbſt: „Amsdorf meint, die Weiſſagung Oſiandri ſey genugſam erfüllet, da er vor zwei „Jahren Zwinglio vorausgeſagt, der als ein Ahab über der Hoffnung „des zukünftigen Sieges getrotzet: er werde innerhalb drei Jahren zu „Schanden werden. Nun hätten ſie ſolcher Leute Brüderſchaft von „freien Stücken ſuchen müſſen und doch nicht erlangen können.“ Luth. an Probſt Jakob (Hall. Ausg. XVI, pag. 2825): „Solches hat ſie „ſehr angefochten, daß ſie den brüderlichen Namen bei uns nicht haben „erlangen mögen, ſondern als Ketzer davon ziehen müſſen.“ Hielt ſich Luther wirklich für einen Pabſt?

Gefühl der Hoffnung ſpäterer Ausgleichung that, legte man ihm aus, als habe er es aus Bedürfniß und im Gefühl der Schwäche gethan! als habe er bei Luther betteln müſſen um ſeine hohe Gunſt und dieſelbe nicht erlangt! Welcher Geiſt Zwingli'n trieb, das zeigte er, als er mit thränenden Augen, angeſichts des Landgrafen, auf Luther zuging, ihm die Hand bot und ſagte, es ſeyen keine Leute auf Erden, mit denen er lieber wollte einig ſeyn, als mit den Wittenbergern [82]. Lag darin nicht ſeine ganze edle aufrichtige Anerkennung der Größe und der Verdienſte ſeines Gegners? Lag darin nicht das offenſte Zeugniß, daß ſein Gewiſſen, und ſein Gewiſſen allein, ihn hindre eine Einigkeit, die er ſo ſehnlich wünſchte, um den Preis einer verleugneten Ueberzeugung zu erkaufen? Lag darin, dem ſtolzen Luther gegenüber, nicht ein Akt der Demuth und Selbſtverleugnung von Seiten des freien Schweizers, der der Gnade Luther's in keiner Weiſe bedurfte? Mit dem harten, ja höhniſchen Wort: „Es wundre ihn, daß ſie ihn, deſſen Lehre ſie für falſch hielten, doch als einen Bruder erkennen wollten; ſie müßten wohl ſelbſt nicht viel auf ihre Lehre halten," ſtieß er die dargebotene Hand zurück. Soviel aber gewährte er großmüthig genug den dringenden Bitten des Landgrafen, daß er den Schweizern diejenige allgemeine Liebe, die man auch den Feinden ſchuldig ſey [83]), wolle angedeihen laſſen. Nun, das war ſeine Schuldigkeit.

Auch hiermit war nun nicht viel geholfen. Aber zwei andere, höchſt wichtige Schritte ſetzte der Landgraf doch durch. Erſtlich das gegenſeitige Verſprechen, keine Streitſchriften mehr wechſeln zu wollen. Sodann die Verabfaſſung und Unterſchrift von vierzehn Unionsartikeln, worin diejenigen Punkte der Lehre, über die man einig wäre, ſollten ausgeſprochen werden. Und dies ſind nun die glänzendſten und wahrhaft großartigen Reſultate des Marburger Geſprächs. Das erſtere hat

---

82) Bullinger II, S. 236. Luther an Probſt Jakob.

83) Luther an Gerbellius, den 4. Okt. Bei De Wette III, 511.

unſägliches Uebel verhütet, und wenigſtens für die nächſten Jahrzehende ſegensreich gewirkt, indem dadurch jener Waffenſtillſtand, die Wittenberger Concordie, hiedurch aber wiederum die ruhige Ausbildung der calviniſch-melanthoniſchen Mittellehre möglich wurde. Das zweite hat ein für alle Folgezeit wichtiges Reſultat geliefert.

Wohin würde es doch gekommen ſeyn, wenn der Schriftſtreit zwiſchen Zwingli und Luther ſich in der begonnenen Weiſe noch länger fortgeſetzt hätte? Jedenfalls wäre ein offener Bruch zwiſchen Evangeliſchen und Evangeliſchen ſchon damals erfolgt, und wie mußte hiedurch in politiſcher Hinſicht der Muth der Papiſten wachſen. Eine Verſtändigung über die Lehre war dann ohne Zweifel gar nicht mehr möglich; das Dogma wäre wie begraben gelegen unter dem immer mehr anwachſenden Wuſt der perſönlichen Zänkerei. Nun dagegen mußte auch der bloße Waffenſtillſtand ſchon, das bloße Schweigen der beiden Gegner, bei dem gemeinſamen Feind den imponirenden Eindruck erwecken, daß doch nicht alle Bande der Einigkeit abgeſchnitten, daß immer noch eine Hoffnung, wenn auch für ſpätere Zukunft, da ſey. Wir finden fortan die Partei rege, welche zu verſtändigen, zu vermitteln ſucht zwiſchen den beiden Polen. Wir finden, wie in dieſer Zeit der Gemüthsruhe Melanthon einen Schritt innerer Entwicklung thut, indem er das, was den Schweizern an Luther mit Recht anſtößig geweſen, die peripheriſche Art der Einigung, aufgiebt, den edlen Kern der lutheriſchen Lehre aber, nämlich den ſacramentlichen Akt realer Mittheilung, beibehält. Wir finden, wie ein junger genialer Theologe, ſeinerſeits ebenfalls ſchon zuvor nach Weiterbildung der Abendmahlslehre trachtend, aus der Schweiz vertrieben in den Dienſt der lutheriſchen Kirche tritt, auf mehreren Religionsgeſprächen mit Anſehn auftritt, Melanthon's nähere Freundſchaft theilt, in der Abendmahlslehre desſelben die ſeinige völlig wiederfindet; wir finden, wie er nachher auch die Schweizer von der zwingliniſchen Baſis höher empor zu führen ſtrebt zur melanthoniſchen Lehre. Calvin hätte dies nicht vermocht, es wären alle dieſe Verhältniſſe und Conſtellationen unmöglich geweſen, hätte Philipp nicht jenen, wenn auch nur oberflächlichen Waffenſtillſtand zu Stande gebracht.

Denn einen oberflächlichen hat man ihn wohl mehrfach genannt. Nicht ſo ganz mit Recht. Wenn zwei Perſonen im Fundamente des chriſtlichen Glaubens ſich eins wiſſen, und in einem einzelnen abgeleiteten Dogma [84]), von verſchiedenen Geſichtspunkten ausgehend, und durch des Fleiſches Schwachheit an der gegenſeitigen Verſtändigung verhindert [85]), den Entſchluß faſſen, vorderhand mindeſtens den Streit nicht weiterzuführen, ſo entbehrt eine ſolche Einigung des tieferen Grundes nicht. Das Concordat äußeren Friedens ruht, wenn auch nicht auf einer bereits entwickelten einheitlichen Lehre, doch auf der Anerkenntniß eines gleichen Lehrfundamentes, und auf der Hoffnung, daß von da aus entweder der Widerpart noch könne überzeugt, oder zwiſchen beiden Theilen eine höhere Einheit gefunden werden.

Nun war es gewiß von höchſter Bedeutung, daß dieſe Baſis einer zu hoffenden, künftigen Union urkundlich anerkannt, feſtgeſtellt und niedergelegt wurde. So wurde Luther'n jener öfter gebrauchte Vorwand, daß die Schweizer auch im Prinzip und in mehreren Fundamentalartikeln von ihm abwichen, durch Philipp's

---

84) „Abgeleiteten Dogma" ſagen wir abſichtlich, nicht „Nebenlehre." Eine Nebenlehre iſt die vom Nachtmahl allerdings nicht, ſowenig als dies die Krone des Gemeindelebens bildende Sacrament eine Nebenſache iſt. Aber ein abgeleitetes Dogma iſt es. Denn die Dogmen von Gott, dem Zuſtand des Menſchen, dem Werke Chriſti, der Rechtfertigung, folgen nicht aus dem Dogma vom heil. Abendmahl, ſondern dies folgt aus jenen.

85) Was die Verſtändigung doch von allem Anfang an vorzugsweiſe hinderte, war, daß Luther, wie wir §. 30 ſahen, von einem dunkeln Gefühl geleitet, das Moment der Lebensgemeinſchaft und realen, ſacramentlichen Mittheilung in einer ſolchen Weiſe feſthielt, daß ihm neben der Idee und Sache auch die Form und Vorſtellung, die er ſich einmal gemacht, für weſentlich galt, und er ſo die Freiheit einer vorausſetzungsloſen exegetiſchen Prüfung verlor. Wenn Schmitt ſeine verdienſtvolle Arbeit mit der Nutzanwendung ſchließt: „Der allzuſcharfe kalte Verſtand trennt", ſo möchte er pſychologiſch noch richtiger beigefügt haben: „Das allzuwarme dunkle Gefühl trennt noch mehr."

Feſtigkeit ihm aus der Hand gewunden. Er hegte noch immer den Argwohn, daß ſie an eine Rechtfertigung durch Werke dächten [86]), — ſo mochte er Zwingli's ächtjohanneiſche Idee vom neuen Leben mißverſtehen — aber als er ihnen ſeine Anſicht auseinanderſetzte, „gefiel es ihnen je baß, je mehr ſie davon hörten" [87]). Der Landgraf trug ihm nun auf, die Punkte, über die ſie einig wären, in Artikel zu ſtellen. Luther that dies am Mondtag den 4. Oktober 1529. „Ich will" ſagte er, „die Artikel auf's beſte ſtellen; ſie „werdens doch nicht annehmen" [88]). Aber er täuſchte ſich. Sie nahmen alles an [89]), erbaten ſich nur etliche Aenderungen im Ausdruck, die übrigens den Sinn nicht betrafen und von Luther gewährt wurden [90]), und ſo blieb man nur im Punkte vom h. Abendmahl uneins. Die Artikel wurden noch während der Anweſenheit der Reformatoren in Marburg gedruckt [91]).

86) Melanthon's Bericht an Kurfürſt Johann, Corp. ref. I, 1099.

87) Ebendaſ. — Auch Melanthon meint indeſſen, Zwingli ſey in dieſem Punkte eines neuen belehrt worden, und habe zuvor anders geſchrieben. Daß Melanthon hierin irrt, ergiebt ſich aus den von uns §. 28—29 beigebrachten Stellen Zwingli's.

88) Oſiander.

89) Luther an Hausmann den 20. Okt. Articuli editi sunt, in quos ultra spem concesserunt. Satis humiles et modesti fuerunt.

90) Oecol. an Haller, bei Scultet. pag. 211. Et nihil quidem vi disputationis obtentum est. Sed ut articuli Zuinglio et mihi praelecti, quaedam verba duntaxat mutare petiimus, propter contentiosos quosdam, qui verba magis quam verborum sensa urgent. Vgl. Hospin. II, pag. 77.

91) So theilt ſie Bullinger mit, II, S. 232—235. Ein nicht ganz genauer Abdruck findet ſich Opp. Zw. II, C, S. 52 ff. — Oſiander reiſte vor vollendetem Druck von Marburg ab, und nahm eine ſchriftliche Copie mit, die er dann in Nürnberg erſcheinen ließ. — Dies hatte zur Folge, daß ſich einige, ganz unbedeutende Varianten einſchlichen. Die Nürnberger Ausgabe wurde zu Wittenberg, die Marburger zu Zürich abgedruckt, noch im Jahre 1529. — Nachher wurden

Ueber das heil. Abendmahl lautete ein fünfzehnter Artikel alſo: „Zum fünfzehenten gloubend und haltend wir alle von dem abendmahl

---

ſie oft abgedruckt, und die Mehrzahl der Varianten, die Riederer (IV, 428 ff.) angiebt, rührt erſt von den ſpäteren Drucken her.

Die Artikel ſind (nach Bullinger, mit den Varianten Oſiander's) folgende:

Diſer hernach geſchribnen artiklen habend ſich, die hierunden geſchriben, zü Marburg verglichen tertia octobris anno MDXXIX.

Erſtlich, daß wir beederſyts einträchtiglich gloubend und haltend, daß allein ein einiger, rechter, natürlicher gott ſye, ſchöpfer [himmels und der erden ſammt] aller creaturen, und derſelbig gott einig im weſen und natur, und dryfaltig in den perſonen, namlich vater, ſun und heiliger geiſt, allermaßen wie im concilio Niceno beſchloſſen und in symbolo Niceno geſungen und geleſen wirt by ganzer chriſtlicher kilchen in der welt.

Zum andern gloubend wir, daß nit der vater noch heiliger geiſt, ſonder der ſun gottes [des] vaters, rechter natürlicher gott, ſye menſch worden durch würkung des heiligen geiſtes, on züthün männlichs ſamens, geboren von der reinen jungfrowen Maria, lyblich vollkommenlich, mit lyb und ſeel, wie ein ander menſch, on alle ſünd.

Zum dritten, daß derſelbig gottes und Mariä ſun, unzertrennete perſon, Jeſus Chriſtus, ſye für uns gekrüziget, geſtorben und begraben, uferſtanden von 'n todten, ufgefaren gen [zu] himmel, ſitzend zur rechten gottes, herr über alle creaturen, zükünftig zü richten die lebendigen und todten.

Zum vierten gloubend wir, daß die erbſünd ſye uns von Adam angeboren und ufgeerbet, und ſye ein ſöliche ſünd, daß ſy alle menſchen verdammnet; und wo Jeſus Chriſtus uns nit zü hilf kommen wäre mit ſinem tod und leben, ſo hättend wir ewig daran ſterben und zü gottes rych und ſeligkeit nit kommen müſſen.

Zum fünften gloubend wir, daß wir von ſölicher ſünd und allen andern ſünden ſammt dem ewigen tod erlöſt werdend, ſo wir gloubend an ſölichen gottes ſun, Jeſum Chriſtum, für uns geſtorben, und uſſert ſölichem glouben durch keinerlei werck, ſtand oder orden los werden mögind von einiger ſünd.

„[Nachtmahl] unſers lieben herren Jeſu Chriſti, daß man beede ge=
„ſtalt nach ynſatzung Chriſti bruchen ſoll; daß ouch die meß nit ein

---

Zum ſechsten, daß ſölicher gloub ſye ein gabe gottes, den wir mit keinen vorgehenden werken oder verdienſt erwerben noch us eigner kraft bekommen [machen] könnend, ſonder der heilig geiſt gibt und ſchafft wie [wo] er will denſelbigen in unſere herzen, wenn wir das evangelion oder wort Chriſti hörend.

Zum ſiebenten, daß ſölicher gloube ſye unſer gerechtigkeit vor gott, als um welches willen uns gott gerecht, fromm und heilig rechnet und halt on alle werk und verdienſt, und dadurch von ſünden, tod, hölle hilft, zü genaden nimmt und ſelig machet um ſines ſuns willen, in welchen wir alſo gloubend, und dadurch ſines ſuns gerechtigkeit, lebens und aller güter genieſſend und teilhaftig werdend; darum alle kloſterleben und gelübde als zur ſeligkeit [Gerechtigkeit] nützlich ganz verdammt ſind.

Zum achten, daß der heilig geiſt, ordenlich zü reden, nieman ſölichen glouben oder ſine gaben [Gabe giebt] on vorgehnde predig oder mundlich wort oder evangelion Chriſti, ſonder durch und mit ſölichem mundlichen wort würkt er und ſchafft er den glouben, wie [wo] und in welchem er will. Röm. 10, 17.

Zum nünten, daß der heilig touf ſye ein ſacrament, das zü ſölichem glouben von gott yngeſetzt. Und diewyl gottes gebot: Ite baptizate, und gottes verheiſſung darinnen iſt: Qui crediderit [Wer glaubt und getauft wird] ſo iſts nit [allein] ein ledig zeichen oder loſung under den chriſten, ſonder ein zeichen und werk gottes, darin unſer gloube gefordert, durch welchen wir [zum Leben] wiedergeboren werdend.

Zum zehenten, daß ſölicher glouben durch würkung des heiligen geiſtes hernach, ſo wir gerecht und heilig dadurch gerechnet und worden ſind, güte werk durch uns übet, namlich die liebe gegen den nächſten, bitten zü gott, und lyden allerlei verfolgung.

Zum eilften, daß die bycht oder ratſüchung by ſinem pfarrer oder nächſten wol ungezwungen und fry ſyn ſoll [mag], aber doch faſt nützlich den betrübten, angefochtnen, oder mit ſünden beladenen, oder in irrtum gefallenen gewüſſen, allermeiſt um der abſolution oder troſtung willen des evangelij, welches die recht abſolution iſt.

„werk iſt, damit einer dem andern, tod oder lebendig, gnad erlangt; „daß ouch das ſacrament des altars ſye ein ſacrament des waren „lybs und blüts Jeſu Chriſti, und die geiſtliche nieſſung desſelben „lybs und blüts einem ieden chriſten fürnemlich von nöten; desgly„chen der bruch des ſacraments wie das wort von gott, dem allmäch„tigen, gegeben und geordnet ſye, damit die ſchwachen gewüſſen zü „glouben zü bewegen durch den heiligen geiſt. Und wiewol aber „wir uns, ob der war lyb und blüt Chriſti lyblich im brot und „wyn ſye, diſer zyt nit verglichen habend, ſo ſoll doch ein teil gegen „dem andern chriſtliche lieb, ſo feer iedes gewüſſen immer meer „[immer] erlyden [leiden] kann, erzeigen, und beede teil Gott den „allmächtigen [den allmächtigen Gott] flyſſig bitten, daß er uns durch „ſinen geiſt in dem rechten verſtand [den rechten Verſtand] beſtätigen „wölle. Amen."

Dieſe fünfzehn Artikel wurden in dreifachem Exemplar unterſchrieben von Luther, Jonas, Melanthon, Oſiander, Agrikola, Brenz, Oecolampad, Zwingli, Bucer und Hedio.

Es ſind dies nun aber, wie Ranke entdeckt hat [92]), dieſelben

---

Zum zwölften, daß alle oberkeit und weltliche geſetze, gericht oder ordnung, wo ſy ſind, ein rechter güter ſtand ſind, und nit verboten, wie etliche päpſtiſche und widertöufer leerend und haltend, ſonder daß ein chriſt, ſo darzu [darin] berüfen oder geboren, wol kann durch den glouben Chriſti ſelig werden, glych wie vater= und müterſtand, herr= und frowenſtand.

Zum dreizehenten. Das man heißt tradition, menſchlich ordnung, in geiſtlichen oder kilchengeſchäften, wo ſy nit offentlich wider gottes wort ſtrebend, mag man fry halten oder laſſen, darnach die lüt ſind, mit denen wir umgond, in allweg unnötig ärgernuß zü verhüten, und durch die liebe den ſchwachen und gemeinem friden zü dienſt [dienen]. Daß ouch die leer, ſo pfaffenee verbeut, tüfelsleer ſye.

Zum vierzehenten, daß der kindertouf recht ſye, und ſy dadurch zü gottes gnaden und in die chriſtenheit genommen werdind.

92) Deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation, Band III. S. 183 f. (in der zweiten Auflage.)

Artikel, welche als die ſogenannten „Schwabacher Artikel" den Grundſtock der Augsburgiſchen Confeſſion bildeten. „Die Schwa„bacher Artikel ſind eine etwas umgearbeitete Redaction der marbur„giſchen Uebereinkunft." Daß die Schwabacher Artikel in Betreff des h. Abendmahls diejenigen Worte des fünfzehnten Marburger Artikels, welche Luther's Lehre ausdrückten, enthalten, verſteht ſich. Doch fällt uns auf, daß nicht mehr von einer leiblichen, ſondern von einer wahrhaften Gegenwart die Rede iſt [93]. Dieſe Faſſung ließ eine größere Freiheit zu in Betreff der Frage, ob Chriſti Leib localiter oder nicht localiter im Brode ſey. Die Brenz'ſche Anſicht ward leichter mit eingeſchloſſen.

Dies Verhältniß der Marburger Artikel zu der Augsburgiſchen Confeſſion iſt aber nicht ohne Wichtigkeit. Wenn die letztere nachher das gemeinſame Symbol aller evangeliſchen Reichsſtände, auch der reformirten, wurde, und wenn ſie auch jetzt wieder als die paſſendſte Grundlage der Union betrachtet werden muß, ſo iſt es immerhin erfreulich, daß ſie ſogleich ihrer erſten Grundlage nach auf einem Aktenſtücke beruht, in welchem die uranfängliche prinzipielle Einheit der ſächſiſchen und ſchweizeriſchen Reformation von den beiderſeitigen Reformatoren unterſchriftlich ausgeſprochen wurde.

Gerade der Artikel vom heil. Abendmahle ſcheint hier freilich eine Ausnahme zu machen. Soviel iſt in der That wahr, daß derſelbe den Gegenſatz der lutheriſchen Lehre gegen die zwingliniſche enthält. Aber verkennen wir es nicht: er enthält nicht alle Seiten des Gegenſatzes, wie er bei Luther auftrat. Wir ſahen, Luther hatte gegen Zwingli in einem Punkte Recht, in einem andern Unrecht. Recht hatte er in der Idee, daß das Weſen des h. Abendmahles in einer realen ſacramentlichen Lebensmittheilung Chriſti beſtehe, und nicht bloß in einem ſubjektiven

---

93) „Daß der wahre Leib und Blut Chriſti wahrhaftiglich im Brod „und Wein gegenwärtig ſey."

Gedächtniß an Chriſti Tod. Unrecht hatte er in der exegetiſchen Begründung und der aus ihr hervorgehenden Behauptung, daß Chriſti Leib im Brode, nicht bloß im Akte und in uns, gegenwärtig ſey, und dem Leibe ſich durch den Mund mittheile. Nun hat aber Melanthon gerade nur jene Seite aus den Schwabacher Artikeln in die Augsburgiſche Confeſſion aufgenommen, dieſe aber hinweggelaſſen.

Betrachten wir dies näher! Wir können nicht nmhin, hier den ganzen Entwicklungsgang von Melanthon's Abendmahlslehre bis zum Augsburger Reichstag zu verfolgen [94]). Wenn Melanthon im Anfang der zwanziger Jahre die Sacramente signa nennt, oder „testes *καὶ σφραγῖδες* divinae voluntatis erga te,“ ſo zeigt ſchon die Analogie Luther's, und mehr noch ſeine eigene nachherige Erklärung zu Marburg [95]), in welchem Sinne er dies that. Weitläufiger ſpricht er ſich über das h. Abendmahl nicht aus, hält nur feſt an der Gewißheit [96]): verum corpus Christi manducare, fidei articulus est, quocunque tandem modo sacrosanctum corpus figuram panis induat, und zeigt ſich im Streite Carlſtadt's und im zwingliniſchen Handel durchweg entſchieden auf Luther's Seite ſtehend [97]). Auch in der exegetiſchen Begründung ſtimmt er, wie ſich ja ſchon allein aus dem Marburger Geſpräch ergiebt, Luther'n völlig bei, und hält die Berufung der Schweizer auf die sessio ad dexteram geradezu für lächerlich [98]). Nur in Einem Punkte wich

---

94) Vgl. hierüber die vortreffliche Schrift von Friedrich Galle: Verſuch einer Charakteriſtik Melanchthon's u. ſ. w. (Halle, bei Lippert und Schmidt 1845.) Zweiter Theil, zweiter Abſchnitt.

95) Siehe oben Anm. 74.

96) Br. an Heß 1520. Bei Galle, S. 365.

97) Br. an Gerbel 1528. Mihi alienissimum a scriptura videtur, tollere praesentiam Christi. Weitere reichliche Belege, deren ausführliche Anführung hier wirklich überflüſſig wäre, ſiehe bei Galle, S. 377 —381.

98) Brief an Gerbel. (Ebendaſelbſt.)

er von Luther ab. Die Art, wie dieſer die locale Gegenwart aus der Ubiquität, und die Ubiquität aus der Vereinigung der beiden Naturen abzuleiten ſuchte, konnte er nicht völlig billigen. Er nimmt in der Weiſe von Brenz nur eine dynamiſche Ubiquität an. Weil Chriſtus ſeiner Gottheit nach überall ſey, müſſe er ſeiner Menſchheit nach da ſeyn können, wo er wolle [99]). In einem Brief an Pfarrer Balthaſar in Coburg, vom Jahre 1528, ſagte er: nec meritis seu precibus sacerdotis seu populi tribuendum esse, quod Christus det nobis suum corpus et sanguinem, nec virtuti verborum; id enim, ut sonat, magicum est. Hoc magis placet, causam in institutionem Christi conferre. Sicut enim sol quotidie oritur propter ordinationem divinam, sic Christi corpus propter ordinationem divinam in ecclesia est, ubicunque est ecclesia.

Schon im Jahre 1527 jedoch hatten die Schriften der Schweizer große exegetiſche Zweifel in ihm rege gemacht [100]). Schüchtern wagte er dieſelben Luther'n vorzutragen, als er zu Torgau im November mit ihm zuſammentraf. Luther's Erklärung, se firmissimo animo sentire ea, quae docuisset, ſchlug dieſe Zweifel wieder nieder, und obwohl er ſich nicht gern über die ganze Frage vernehmen ließ, trat er doch, wo einmal eine Erklärung nicht vermieden werden konnte, mit aller Beſtimmtheit für Luther's Anſicht auf. Er that dies zu Marburg; er that dies ſchon zu Speier in einem edel gehaltenen Briefe, den er von dort aus an Oecolampadius ſchrieb [101]). Hier ſpricht er klar aus, was ihm an der ſchweizeriſchen Anſicht nicht recht iſt, und an Luther's Anſicht ihn feſthält. Vos absentis Christi

99) Galle, S. 377. Vgl. Mel. an Rothmann 24. Dez. 1532. Quorsum opus est, illas profanas disputationes, quod nusquam nisi in coelo sit Christus et quod sedeat uni affixus loco (eine Verdrehung der Lehre Zwingli's) spargere?

100) Siehe die merkwürdige Erzählung Melanthon's an Juſtus Jonas bei Galle, S. 350.

101) Siehe denſelben vollſtändig bei Galle, S. 382—385.

corpus tanquam in tragoedia repraesentari contenditis. Ego de Christo video exstare promissiones: Ero vobiscum usque ad consummationem saeculi et similes, ubi nihil est opus divellere ab humanitate divinitatem; proinde sentio, hoc sacramentum verae praesentiae testimonium. Quod cum ita sit, sentio, in illa coena praesentis corporis κοινωνίαν esse. Darauf alſo kam es ihm an, daß im Abendmahle eine reale Mittheilung des ganzen Chriſtus an uns ſtattfinden müſſe. Dieſe dachte er ſich allerdings noch, nach Luther's Exegeſe, als mündliche, peripheriſche, durch locale Gegenwart des Leibes Chriſti vermittelte, noch nicht als centrale, auf ewige, außer und über den Schranken des Raumes liegende Art geſchehende. Daher leugnete er noch die Umſchriebenheit des Leibes Chriſti. Cum proprietas verborum cum nullo articulo fidei pugnet, nulla satis magna causa est, cur eam deseramus. Et haec sententia de praesentia corporis convenit cum aliis scripturis, quae de vera praesentia Christi apud nos loquuntur. Nam illa est indigna christianis opinio, quod Christus ita quandam coeli partem occuparit, ut in ea tanquam inclusus carceri sedeat. (Wer hatte dies auch behauptet?) Gegen die Verdammung der Zwinglianer zu Speier proteſtirte er [102]; eine politiſche Verbindung mit ihnen ſcheute er inzwiſchen aus politiſchen Gründen auf's äuſſerſte [103]. Seine Stellung zu Marburg kennen wir. Um dieſelbe Zeit gab er ſeine sententiae veterum aliquot scriptorum de Coena Domini heraus, worin er die Uebereinſtimmung der Kirchenväter mit der lutheriſchen Lehre nachzuweiſen ſuchte. Und doch wurde er gerade damals zuerſt in ſeiner eignen Ueberzeugung wankend.

Nicht daß das Geſpräch ſelber auf ihn einen ſolchen Einfluß, wie etwa auf den Landgrafen geübt hätte, der durch Zwingli ganz über-

---

102) Br. an Camerarius, den 17. Mai 1529.

103) Galle, S. 386 f.

zeugt worden war [104]. Er fällte vielmehr gegen Pfarrer Görlitz in Braunſchweig das Urtheil, daß die Schweizer pueriliter philoſophirt hätten [105]. Aber Oecolampad hatte ihm eine Antwort auf ſeinen Brief nach Marburg perſönlich überbracht, und war hier gerade auf den Hauptpunkt, worauf es ihm ankam, auf die reale Lebensvereinigung, eingegangen. Es iſt merwürdig, daß die Schweizer von ihrer eigenen, ſichern exegetiſchen Grundlage aus freiwillig bis zu dieſem Punkte vorſchritten, den ſie ſich von Luther, auf Grund ſeiner Exegeſe hin, mit aller Mühe nicht hatten abdringen laſſen.

Oecolampad ſchreibt [106]: **Multum sane inter sacramentorum veritatem et scenicam vanitatem interest. Videmus in theatris histriones puellis arrabones conjugii tradere et conjugii jura non constare. Videmus in nuptiis sponsum**

---

104) Zunächſt nach dem Geſpräch tadelte jede Partei die andre, daß ſie ſich den Sieg zuſchreibe. (Oec. an Haller, Opp. Zw. IV, 191. Luther an Jakob, ibid. pag. 190). — Luther ſchrieb den 20. Mai an den Landgrafen, und bat ihn ziemlich demüthig, nicht zur Gegenpartei überzugehn. Dieſer aber ſprach ſeine zwinglianiſche Ueberzeugung in ſeiner Antwort (Walch XVII, pap. 2387 f.) ohne Hehl aus. „Darum „bedünket mich, dieweil ſie mit euch in allem eins ſind, auch bekennen „den Chriſtum, dermaſſen wie ihr ihn bekennet, auch daß man Chri„ſtum im Nachtmahl durch den Glauben eſſe, welches Eſſen zur „Seligkeit vonnöthen, und nicht ſagen, daß Gott dies oder „das nicht vermöge, ſondern daß dem Glauben nach und „der Schrift nach, alſo wie ſie zeigen, zu verſtehen ſey. „Dieweil denn Chriſtus nicht wohl anders gegeſſen werden „kann, denn von den Gläubigen und durch den Glauben, „dieweil Chriſtus einen clarificirten Leib hat, und ein clarificirter „Leib nicht den Bauch ſpeiſet, ſo däucht mich, ſolche Meinung „wäre ohne Noth, hoffe auch zu Gott dem Allmächtigen, ihr werdet „euch eines beſſern bedenken.“ —

105) Galle, S. 390.

106) Siehe den Brief in Oecolampad's Dialogus, und bei Galle, S. 395 f.

sponsam annulo subarrare, et nemo separat, quod Deus conjunxit. Ridebimusne sponsam et eam theatricae saltatriculae comparabimus? dicentes: annulum habes, signum conjugii habes, sponsum non habes, nisi in annulo corporaliter sponsum habere dicas? — Quas tu haberes gratias ei, qui te sola aqua tinctum et ab invisibili gratia alienum diceret? licet aquam non assereres esse Spiritum sanctum vel gratiam ejus ..... Sic et nobiscum, ubi sacramentorum honos illaesus manet, ibi fictitiae repraesentationes non sunt; ubi in veritatis ac sinceritatis azymo aguntur omnia, ibi non sola figura quaeritur, sed sanctissimi foederis et indubitata exhibendarum promissionum contestatio fit; habet fides suam possessionem, habet hypostasin, habet gustum per Spiritum. Er entwickelt hier vor allem den Begriff des Unterpfands oder Siegels. Die Sache iſt nicht local im Pfand, aber ſie iſt real mit dem Pfand. Die Ehe iſt nicht im Ring; aber die Uebergabe des Ringes iſt ein Pfand, daß ſomit die Ehe und der wirkliche Beſitz des Bräutigams eintritt. So iſt Chriſtus nicht im Brod, aber das Eſſen des Brodes iſt ein Unterpfand, daß ſomit der Bund zwiſchen uns und Chriſto real eintritt oder real erneuert wird, und man die Sache ſelbſt, Chriſtum, die Speiſe der Seele, empfängt und durch den h. Geiſt ihn genießt. (Actus in actu, non extensum in extenso.) Mit dem Akte des Eſſens des Brodes iſt ein Akt der Erhebung der Seele zu Chriſto und der Vereinigung mit ihm verbunden. Neque enim humiliter ad panem vel vinum respicitur, sed exaltantur animi per fidem. Inwieweit dieſer Akt der Vereinigung eine That unſers ſubjektiven Glaubens oder eine That Chriſti ſey, liegt noch im Unklaren; aber der Begriff des Pfandes und die Idee der realen Lebensvereinigung iſt mit großer Klarheit entwickelt.

Melanthon ward hiedurch noch nicht ſofort von ſeiner Anſicht abgebracht, ſchrieb vielmehr den 12. Jan. 1530, er könne von ſeiner Exegeſe noch nicht weichen; aber jedenfalls ſah er nun doch die An-

ſicht Oecolampad's in günſtigerem Lichte an. Und ſo ſtand doch ſein Geiſt und Gemüth weiteren Verhandlungen offen. Als er nun aber in Augsburg angekommen den Dialogus Oecolampad's erhielt, worin dieſer die ganze Kraft ſeiner Exegeſe entfaltet hatte [107]), ſo verbarg er ſelbſt vor Luther nicht, daß dieſe Schrift einen bedeutenderen Eindruck auf ihn gemacht habe, und gegen ein Bündniß mit den Schweizern hatte er fortan nur politiſche Gründe einzuwenden [108]). Sein Schwiegerſohn Peucer hat dem Scultetus erzählt [109]), daß von jenem Momente an ſich die innere Umänderung der Ueberzeugung Melanthon's datire. Galle meint zwar, hiefür ließen ſich keine geſchichtlichen Zeugniſſe aufbringen. Aber es fragt ſich, ob das, wenn auch durch Parteigeiſt möglicherweiſe gefärbte Zeugniß Peucer's kein ſolches ſey. Daß Melanthon ſeine neue Ueberzeugung nicht ſofort öffentlich ausſprach, wer wird dies unnatürlich finden? Bedurfte er doch ſelbſt erſt der Zeit, ſie innerlich zu verarbeiten! Sollte es nun um des Mangels äußerer Documente willen irgend unwahrſcheinlich werden, was er ſeinem Schwiegerſohn im Vertrauen erzählt hat, nämlich daß von jenem Momente an eine andere Exegeſe der Einſetzungsworte ſich ihm als die richtige empfahl? Denn darin allein änderte er ſich. Das Wahre in Luther's Lehre, die reale ſacramentliche Mittheilung, gab er nicht auf. Sie hielt er gegen

---

107) His credendum, qui Evangelistarum mentem afferunt, non iis, qui auferunt, fides debetur. Addito: hoc est corpus, quod pro vobis frangetur. Lege et expende. Hoc poculum novi testamenti in meo sanguine; addito: qui pro vobis effunditur. Addito: hoc facite in mei memoriam. Addito: quotiescunque manducaveritis etc. Addito tot, quae in coena illa dicuntur, quae Christum secundum corpus abiturum et non affore testantur. Die Originalausgabe dieſer Schrift habe ich bis jetzt nicht auffinden können.

108) Galle, S. 398.

109) Siehe ebendaſelbſt.

Zwingli feſt. Aber die Beziehung der Einſetzungsworte unmittelbar auf den verklärten Leib, und die daraus folgende locale Gegenwart und mündliche Nießung hat Melanthon ſpäter, wie wir ſehen werden, entſchieden aufgegeben [110]. Daß er ſie ſchon zu Augsburg

---

110) Wenn er den 22. Jan. 1531 an Bucer ſchreibt: Nec video causam, cur vehementer adversari possitis, quo minus (neben der praesentia cum anima) et praesentiam cum signo admittatis; si vera praesentia cum anima admittitur, facile est et cum signo admittere, sicut certe Deus in propitiatorio non solum aderat in animis sanctorum, sed etiam apud ipsum propitiatorium — ſo will er damit doch nur das beſtreiten, Chriſtus ſey nicht bloß in der Seele — d. i. in dem Gedanken und der Contemplation des Menſchen zugegen, ſondern theile ſich real mit, ſey im Akte zugegen. Nicht aber will er eine praesentia localis in signo lehren. Dies ergiebt ſich aus ſeinem Br. an Rothmann vom 24. Dez. 1532, wo er jene Vergleichung mit dem propitiatorium wiederholt, und ſagt: fatendum igitur est, eum adesse vere et verbo et signo. Vgl. auch §. 37, Anm. 15. Es iſt die alte Lehrweiſe des Syngramma von einer dynamiſchen Gegenwart Chriſti, einer Gegenwart, die ebenſo im Worte wie im Brode ſtattfinden kann. Nostri non probant illam metamorphosin, qua papistae dicunt, corpus in species illas includi. Sed adesse vere dicunt Christum in coena. Mehr als dieſe reale Gegenwart im Akt will er nicht lehren. Auch im Comm. zu Röm. 12, im Jahr 1532, ſagt er nur: In coena Domini exhibet nobis Christus corpus et sanguinem suum, und fügt noch hinzu: ut testetur, se pro nobis datum esse, ut propter ipsum habeamus remissionem peccatorum. Daß es ihm wirklich nur darum zu thun war, daß Bucer nicht aus der realen Gegenwart im Akt eine Gegenwart in der Vorſtellung machen ſollte, alſo um die Gegenwart im Akt nicht aber um die im Brod, erhellt beſonders aus ſeinem, auf dem Augsb. Reichstag ausgeſtellten Bedenken über Bucer (bei Galle, S. 406.) Bucerus etc. sic sentiunt, quod corpus Christi sit in coelo, et non sit vel cum pane vel in pane. Et tamen dicunt, cor-

fallen ließ, dafür iſt gerade die Faſſung, welche er dem 10ten Artikel der Augsburgiſchen Confeſſion gab, ein deutliches Exempel.

Der wahre Gegenſatz gegen Zwingli war klar und bündig darin ausgeſprochen. „Vom Abendmahl des Herrn wird alſo geleh-„ret, daß wahrer Leib und Blut Chriſti wahrhaftig unter Geſtalt des „Weins und Brodes im Abendmahl gegenwärtig ſey, und da „ausgetheilt und genommen werde. Deshalb wird auch die „Gegenlehre verworfen.“ Und im lateiniſchen Exemplar: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini, et improbant secus docentes. Leib und Blut Chriſti ſind nicht bloß als Objekt der gläubigen Erinnerung gegenwärtig, ſondern wahrhaft gegenwärtig; man glaubt nicht nur an Chriſti Tod, ſondern man empfängt den verklärten Chriſtus.

Der falſche Gegenſatz Luther's gegen Zwingli iſt verſchwiegen und umgangen. Im Abendmahl, in Coena Domini, iſt Chriſti Leib und Blut gegenwärtig, im Akt, im Ganzen der Sacraments-handlung, nicht in Brod und Wein. Von einem mündlichen Eſſen iſt gar nicht die Rede, ſondern von einem ausgetheilt und genommen werden. Das Wort vescentibus im lateiniſchen Exemplar kann nicht etwa als Gegenſatz gegen die, nachher erſt bekämpfte, calviniſche Lehre, daß nur die Gläubigen Chriſtum empfangen, betrachtet werden, es müßte ja dann auch omnibus vescentibus heißen; ſondern dies Wort ſteht ganz einfach im Gegenſatz

---

pus Christi vere adesse, sed contemplatione fidei, i. e. imaginatione. Haec simpliciter est sententia ipsorum . . . . . Nos docemus, quod corpus Christi vere et realiter adsit cum pane vel in pane. Das cum war ihm entweder die authentiſche Interpretation des in, oder er hielt das cum (wer aber, außer eben er ſelbſt, hatte dies cum in den Mund genommen?) für ebenſo haltbar, als Luther's in.

zur römiſchen Lehre, daß der Leib Chriſti auch außer dem Augenblick des Eſſens gegenwärtig ſey. Noch weniger enthalten die Worte des deutſchen Exemplars: „unter Geſtalt des Weins und Brodes" die Anſicht Luther's von der Art der Gegenwart. Wie hätte Luther auch ſagen können, der Leib Chriſti ſey unter der Geſtalt des Brodes gegenwärtig; dies wäre ja die Transſubſtantiationslehre geweſen, wonach vom Brode nur die Geſtalt blieb. Hätten jene Worte die Meinung Luther's von der Art der Gegenwart Chriſti im Abendmahl ausdrücken ſollen, ſo hätten ſie lauten müſſen: „unter dem Brod und Wein." Dieſe Worte ſind vielmehr, wie ſich ſchon aus der Voranſtellung des Weines ergiebt, und noch deutlicher aus der Art, wie ſie in der Apologie vertheidigt werden, — dieſe Worte ſind gleichbedeutend mit „unter beiderlei Geſtalt," und enthalten einfach den Gegenſatz gegen den Kelchraub.

Und ſo finden wir denn im zehnten Artikel der Augsburgiſchen Confeſſion die Abendmahlslehre ausgedrückt, wie ſie ſich zwiſchen Melanthon und Oecolampad durch den ſtillen gegenſeitigen Einfluß beider Männer entwickelt hatte. Was Luther und Zwingli mit allem Geräuſch nicht gelungen war, das war zwiſchen ihren beiden ſanfteren Gefährten unvermerkt zu Stande gekommen. Will man noch ſagen, das Marburger Geſpräch ſey erfolglos geweſen?

In dem Momente, wo ſcheinbar äußerlich die Trennung zwiſchen Luther und Zwingli, namentlich auch ihrer politiſchen Seite nach, fixirt war, ſproßte ein zarter Keim künftiger tiefer Einheit unter den Trümmern des geborſtenen Baues der evangeliſchen Kirche hervor. Freilich nur in ihrem erſten, unentwickelten Keime war die Einheit da. Sie ruhte als ein Saatkorn in Melanthon's Bruſt. In der Augsb. Confeſſion hatte ſie ſich nur negativ auszuſprechen gewagt. Der zehnte Artikel iſt eine wahre, aber der Form nach noch eine einſeitige Unionsakte. Was Melanthon von Luther mitgebracht, den realen Akt der Vereinigung mit Chriſto, hatte er poſitiv ausgeſprochen; was er von Oecolampad empfangen, nämlich

daß die Einſetzungsworte zunächſt allerdings vom gebrochenen Leibe Chriſti und dem in Chriſti vergoſſenen Blut geſtifteten Bunde reden, und erſt mittelbar ſich die Realität dieſes Bundes als reale aber centrale Lebensvereinigung zeigt, dies ſprach er nur negativ aus, indem er vor der Hand die locale Gegenwart im Brod und die orale Nießung hinwegließ.

Die Einheit war da, aber ſie bedurfte nach allen Seiten hin der Entwicklung. Dies geſchah in einer folgenden Periode.

Fünftes Kapitel.

Höhere Vermittlung des Gegenſatzes durch Melanthon und Calvin.

§. 35.

Bucer und die Wittenberger Concordie.

An eine äußere Einheit der ganzen ſtreitenden Parteien, an einen Frieden Luther's mit Zwingli oder auch nur mit den Oberländern, war natürlich noch nicht zu denken. Während in der Tiefe der Seele Melanthon's ſich eine Löſung des Gegenſatzes im Stillen vorbereitete, wogte draußen der Kampf noch fort. Die Lutheraner verſtanden den zehnten Artikel natürlich in Luther's Sinn; was nicht ausdrücklich darin ausgeſprochen war, legten ſie hinein. Zwingli dagegen hatte ſeine bekannte Privatconfeſſion [1] auf den Reichstag eingeſchickt, und der Lehre: **Christi corpus per essentiam et realiter in coena adesse aut ore dentibusque nostris mandari,** die Lehre entgegengeſtellt: **quod verum Christi corpus adsit fidei contemplatione,** und dieſe Lehre dann exegetiſch ver-

1) Ad Carolum Imperatorem fidei ratio. In Zw. Opp. IV, pag. 1—18. Auch in Niemeier's Collectio confessionum, pag. 16—35.

theidigt. An dem innern Fortſchritt Oecolampad's nahm er alſo keinen Theil, ſondern blieb ſtehen auf ſeinem alten Standpunkt. Die richtige exegetiſche Baſis hielt er feſt; ſein Lehrbau blieb aber unvollendet. Er hatte nur das Moment der Aneignung des ſühnenden Todes, nicht das der Lebensgemeinſchaft. So ſehr trat er aber auf das Extrem zurück, daß er ſogar leugnete: virtutem passionis dispensari in coena. Das ſey unmöglich, denn beim erſten Abendmahl habe die Verſöhnung noch nicht ausgetheilt werden können, weil ſie noch nicht erworben geweſen ſey. Die oberländiſchen Städte endlich, Straßburg, Conſtanz, Memmingen und Lindau, hatten eine von Bucer verfaßte Confeſſion, die ſogenannte Tetrapolitana, übergeben [2]), und ſich hierin nach einigen Umſchweifen zu der beſtimmten Annahme eines realen, aber centralen Aktes der Mittheilung Chriſti an die Seele verſtanden. Verum suum corpus, verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissimo in novam et immortalem vitam per ipsum resuscitandi.

Hier war nun freilich ein vermittelndes Glied gegeben. Melanthon mochte hier ausgeſprochen finden, was er bei Verabfaſſung ſeines zehnten Artikels gedacht hatte. Aber auch Luther ließ es ruhig geſchehen, daß die vier Städte auf dies Bekenntniß hin in die evangeliſche Conföderation aufgenommen wurden.

Ueberhaupt aber tritt oft nach den heftigſten Exacerbationen des Streites, ohne daß ſich der Streitpunkt ändert, eine Ruhe ein, eine Ruhe der Abſpannung, nicht des Friedens. Nicht bloß im Sacramentsſtreit, ſondern in allen Verhältniſſen ſehen wir mit dem Jahre 1530 einen ſolchen Zuſtand beginnen. Es war auf dem Augsburger Reichstag zu einer unerwarteten friedlichen Ausgleichung gekommen;

2) In Niemeyer, S. 740—770.

die am eifrigſten römiſch=geſinnten Fürſten hatten zur Verwunderung des Kaiſers von jedem Gewaltſtreich ab und zu friedlicher Beilegung gerathen. Die ſchweren Sorgen der proteſtantiſchen Stände waren, wenigſtens auf eine gewiſſe Zeit hinaus, beſchwichtigt; es trat ein Moment ein, wo man ſich wieder ſammeln, ſeine Lage ruhig überlegen und für Künftiges Vorkehrungen treffen und Plane bilden konnte.

Eine ſolche Stimmung theilt ſich dem ganzen Menſchen mit, und bringt in all ſein Thun und Laſſen einen andern Ton. Iſt Haſt und Drang im allgemeinen verſchwunden, ſo wird auch für eine einzelne Angelegenheit mehr Ruhe da ſeyn; war in dem großen Conflikte mit dem Kaiſer und der römiſchen Kirche ein vorläufiger Vergleich möglich geworden, ſo war es unnatürlich, wenn nicht auch in einer theologiſchen Controverſe mit einzelnen Städten eine verhältnißmäßig größere Ruhe eintrat.

Dazu kam noch ein anderer Umſtand. Zwingli war bei Kappel, der Hirte unter ſeinen Schafen, gefallen, und ſein Andenken dadurch erhöht und geweiht. Schon in Marburg hatte Luther ihn von beſſerer Seite, als er es zuvor geglaubt hätte, kennen lernen; im Jahre 1545, in einer Zeit, wo er durch das 1536 erſchienene opus postumum Zwingli's: fidei expositio, neu erbittert war, erzählte er dennoch in ſeinem kleinen Bekenntniß vom Abendmahl, daß ihn die Kunde von Zwingli's Tod ſo ſehr betrübet, daß er vor Weinen nicht habe ſchlafen können, obwohl er jedoch, gewiß nicht aus Haß, ſondern aus Befangenheit der Vorſtellung, hier und in dem Brief an Herzog Albrecht von Preußen den Tod Zwingli's als ein Gottesgericht betrachtete. Mußte nicht dieſer tragiſche Tod des Hauptgegners ihn verſöhnlicher ſtimmen auch gegen die von ihm zurückgelaſſene Heerde?

Dazu kam nun noch drittens die Perſönlichkeit Bucer's, welcher noch immer vermittelnd zwiſchen der Schweiz und Deutſchland daſtand, und eben jetzt alle Kräfte aufbot, eine dauernde Vereinigung zu Stande zu bringen. Man hat Bucer bis in den Himmel erhoben; man hat ihn mit ſchwerem Tadel tief hinabgewürdigt; er verdient keines von beiden. Wir finden in Bucer's Lehre die Keime

einer wahren Union: er für ſeine Perſon hatte wirklich (wie wir ſchon § 32, Anm. 12 bemerkten) eine vermittelnde dritte Anſicht, welche von beiden Theilen die wahren Momente enthielt, die falſchen wegließ; ähnlich, wie nachher Calvin, urgirte er die wirkliche centrale Mittheilung der Perſon Chriſti an den innern Menſchen; eine peripheriſche mündliche Nießung im Brode ſchien ihm unbeweisbar und unnöthig; eine Aneignung des bloßen Verdienſtes Chriſti ſchien ihm kahl, ja ohne Aneignung der Perſon Chriſti unmöglich. Der Zwinglianismus führte ſeiner Meinung nach bei gehöriger Entwicklung von ſelbſt auf die Annahme einer Gegenwart und wirklichen Mittheilung Chriſti im Abendmahl; der Lutheranismus verwechſelte die Gegenwart im Abendmahle mit der Gegenwart im Brod, und wollte in unbegründeter Furcht vor dem Verluſte der erſteren auch die letztere nicht laſſen.

Wir finden in Bucer's Verfahren aber das ſchreckende Abbild einer falſchen Unionsmacherei. Er hätte ſeine wahre Meinung offen ausſprechen und zugleich eingeſtehen ſollen, worin er von Luther und worin er von Zwingli abweiche. Anſtatt deſſen legte er ſeine eigene Meinung als eine dritte von beiden verſchiedene faſt gar nicht an den Tag — wir erkennen ſie nur mit Mühe aus einzelnen Aeußerungen und aus dem Ende des Concordienhandels — er begnügte ſich vielmehr, Formeln aufzuſtellen, in welchen, wie er hoffte, jeder der beiden Theile ſeine Lehre wiedererkennen ſollte, und in welchen auch wirklich jeder Theil ſeine Lehre, eine Zeitlang wenigſtens, wieder erkannte, aber nur darum, weil dieſe Formeln ſo zweideutig und unklar waren! So wollte er die Zwinglianer glauben machen, er denke ganz wie ſie; ſo wollte er Luther'n glauben machen, er ſey ganz lutheriſch; dadurch hoffte er beide Theile zu verſöhnen!

Man darf die Fehlerhaftigkeit dieſes Verfahrens nicht ſeinem Charakter zur Laſt legen; ſein Charakter ſteht trotz allen Mißgriffen am Ende rein da, und wir dürfen nicht vergeſſen, wie Bucer um des Friedenswerkes willen, keine Arbeit, keine Mühe und was noch mehr iſt, auch keine Schmach und Verkennung ſcheute. Nicht an

Wahrheitsſinn und Redlichkeit fehlte es ihm, wohl aber an Kraft. Er hatte nicht die natürliche Begabung an Seelen- und Geiſtesſtärke, welche zu einem ſo rieſigen Unternehmen nothwendig war; es mangelte ihm der Muth, welcher grade durchgreift auch da, wo der ungünſtige Erfolg unvermeidlich ſcheint, und welcher dennoch die Hoffnung nicht ſinken läßt, und eben in dieſer Kraft der Hoffnung und des Glaubens an die Unbeſiegbarkeit der Wahrheit den Sieg dennoch davonträgt; er beherrſchte nicht den Erfolg, ſondern von der Ausſicht auf denſelben ließ er ſich beherrſchen. Es fehlte ihm auch die Geiſtesſtärke, die Schärfe, die Klarheit; wenn er durch undeutliche, zweideutige Formeln Andere getäuſcht hat, ſo iſt es gewiß, daß er zuvor ſich ſelbſt getäuſcht und ſich in dieſe Formeln ſo hineingewickelt und gewirrt hat, daß er am Ende ſelber ſich nicht mehr aus dem Labyrinthe herauszufinden vermochte. Kurz Bucer war ein edler, aber kein großer Mann; indem er zwei Felsmaſſen, welche aufeinander zu ſtürzen drohten, von einander entfernt halten wollte, geſchah es ihm, daß er faſt von ihnen zerrieben ward.

Nichts deſto weniger blieb ſein Bemühen nicht fruchtlos. Am Ende, da die Zweideutigkeit ſeiner Formeln an den Tag kam, war er ſo ehrlich und offen, wie einer. Und nun erſt zeigte ſich ſeine von Luther und von Zwingli abweichende, dritte Lehre; nun erſt ging die erſte Ahnung einer wahren Verſtändigung auf. Die Verſtändigung ward nicht vollendet; aber auf die bloße Ahnung hin kam die Wittenberger Concordie zwiſchen Luther und den Schweizern zu Stande. Es war das wenigſtens ein Waffenſtillſtand, und dieſer hatte die heilſamſten Folgen. Zum erſten Male ging der Zwinglianismus in der Schweiz über ſich ſelbſt hinaus; Calvin fand dort einen Anknüpfungspunkt für ſeine aus Frankreich mitgebrachte Lehre; und der allgemeine Friedenszuſtand, welcher nach der Wittenberger Concordie für ein paar Jahre eintrat, gewährte Calvin auch die weitere Möglichkeit, mit Melanthon und den lutheriſchen Theologen in eine enge, innige Verbindung zu treten.

Wir haben dieſe überſichtlich vorangeſchickten Anſichten nun mit den geſchichtlichen Thatſachen zu belegen.

Noch am Ende des Jahres 1530 war die Stimmung der Lutheraner ſo feindlich, daß die chriſtlich evangeliſchen Prediger der Stadt Nürnberg in einem „Bedenken" wegen Vereinbarung mit den Zwinglianern [3]) nicht bloß gegen jede neue theologiſche Verhandlung ſich ausſprachen, ſondern ſelbſt jeden Verſuch, dieſe „Ketzer" zu bekehren, im voraus für unnütz und unrecht erklärten, denn „ſie ſündigen in „ihrer Lehre eine ſolche Sünde, die ihr eigen Gewiſſen verdammt, „daß ſie wahrlich, wie Paulus ſpricht, ſich ſelbſt verurtheilen. Das „iſt aber die Sünde wider den heiligen Geiſt, die weder hier noch „dort vergeben wird, eine Sünde zum Tode, für die zu bitten der „heilige Johannes keinen bemühen will." Der Nürnberger Religionsvergleich 1533 ſchloß die Zwinglianer auch vom Reichsfrieden aus. Doch bald hatte ſich die allgemeine Stimmung geändert; mit ſchwachem, faſt verhallendem Widerſtand war die Tetrapolis in den Schmalkaldiſchen Bund aufgenommen worden, auf die bloße Verſicherung hin, daß ihre Lehre von der Lehre der ſächſiſchen (Augsburger) Confeſſion im Grunde nicht verſchieden ſey [4]). In Würtemberg hatte ſich mittlerweile der Zwinglianer Blaurer mit dem Lutheraner Schnepf den 2. Auguſt 1534 zu Stuttgard dahin vereinigt, daß „in Brod und Wein Chriſti Leib und Blut sub„stantialiter et essentialiter, non quantitative aut qualitative vel localiter enthalten ſey" [5]). Bucer ſeinerſeits ſuchte durch Herzog Ernſt von Lüneburg eine völlige Verſtändigung der Tetrapolis mit Luther zu bewirken, und behauptete, Chriſti Leib ſey der Seele gegenwärtig. Dieſer Ausdruck war zweideutig; es konnte damit geſagt ſeyn, daß Chriſti Leib ſich real der Seele, dem inneren Menſchen mittheile, oder auch nur, daß Chriſtus dem Gedanken gegenwärtig vorſchwebe. Gegen letztere Anſicht hat ſich Bucer

---

3) Siehe bei Planck III, pag. 337.

4) Salig I, 402.

5) Hartmann und Jäger, Johann Brenz, Theil II, S. 12. Genaueres ſiehe §. 37.

nicht erſt ſpäter allein auf's entſchiedenſte ausgeſprochen[6]), ſondern ſchon jetzt brauchte er zur Vermeidung von Mißdeutung den Ausdruck: „Chriſti Leib ſey der Seele leiblich (leibhaftig) gegenwärtig." Somit hatte er den Differenzpunkt zwiſchen ſeiner und Zwingli's Lehre deutlich ausgeſprochen; daß aber immer noch zwiſchen ihm und Luther ein bedeutender Unterſchied obwalte, ſuchte er zu verbergen; den hier noch vorhandenen Differenzpunkt ſuchte er als auf bloßem Wortſtreit beruhend, darzuſtellen. Das letztere gab ihm Luther in ſeiner Antwort[7]) keineswegs zu, ſondern ſchrieb ihm mit anerkennungswerther Offenheit: **Solidam et plenam concordiam non possum vobiscum confiteri, nisi velim conscientiam laedere**; doch ſetzte er hinzu: **commendemus causam Deo, interim servantes pacis istius qualiscunque et concordiae eatenus firmatae, quod confitemur corpus Christi vere adesse et exhiberi animae fideli. Feremus discordiam minorem cum pace minore.** Und an Ernſt von Lüneburg ſchrieb er[8]): „Hat Gott die Gnade gegeben, daß ſie „zulaſſen, Chriſti Leib ſey im Sakrament leiblich der Seelen gegen„wärtig, ſo bin ich guter Hoffnung, ſie werden mit der Zeit vollends „auch das nachlaſſen, daß er gleicherweiſe dem Brod oder äußerlich „dem Mund gegenwärtig ſey." [9]).

---

6) Auf der Septemberſynode zu Bern 1537 erklärte er (vgl. Hundeshagen, die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus, pag. 83) daß er mit der Gegenwart Chriſti in der Seele nicht eine bloße Gegenwart des Gedankens meine, „wie ich myn Husfrow z'Straßburg yetz ſieh."

7) Bei Planck III, 339 f.

8) Ebendaſ.

9) Dieſe Aeußerung iſt in mancher Beziehung wichtig. Wir erſehen daraus, wie Luther gegen diejenige Meinung, welche nachher Calvin aufgeſtellt hat, ſich benahm. Wir erſehen, daß Luther eine Lehre, welche die Gegenwart Chriſti im Abendmahl (actio in actione) annahm und die Gegenwart Chriſti im Brode leugnete, vom Zwinglianismus wohl unterſchied, und keineswegs von der Leugnung der Gegenwart Chriſti im Brod ſogleich auf die Leugnung der Gegenwart Chriſti im Abend-

Der Friede mit den Oberländern war hergeſtellt. Die Schweizer zu ähnlichen Zugeſtändniſſen zu bewegen, gelang Bucer'n nicht; dieſe hatten vor allem, was irgend zweideutig ſchien, einen Abſcheu, der ihrer Redlichkeit alle Ehre macht. Die Straßburger waren aber durch die Verhandlungen mit den Schweizern in den Augen der Sachſen ſelbſt ſuſpekt geworden, und mußten ſich auf dem Schweinfurther Convent 1532 zur Unterſchrift der Augsburger Confeſſion verſtehen, was ſie um ſo leichter konnten, als in der lateiniſchen Ausgabe dieſer Confeſſion (1531) die einzigen Worte, welche Bedenken erregen konnten, nämlich die Worte: „unter Geſtalt des Weins und des Brods" waren weggelaſſen worden. Die Worte „unter Geſtalt des Weins und des Brods" enthielten nämlich, wie ſchon bemerkt, eine bloße Oppoſition gegen die Kelchentziehung, und hießen alſo ſoviel als: unter beiderlei Geſtalt. Sie bezogen ſich nicht auf den Modus der Gegenwart Chriſti im Abendmahl, ſondern auf den Modus des Abendmahlsritus. Allein man mochte finden, daß ſie aus Mißverſtändniß oder Böswilligkeit ſich auf den erſteren Modus deuten ließen. Geſchah dies, ſo enthielten dann die Worte nicht die lutheriſche Lehre (Chriſtus werde unter dem Brode und Weine dargereicht), ſondern die Transſubſtantiationslehre (daß unter der bloßen Geſtalt des Brodes und Weines Chriſtus empfangen werde). Dieſer Mißdeutung vorzubeugen, ließ man jene Worte, welche ja durch den 22ſten Artikel ohnehin überflüſſig gemacht waren, lieber ganz hinweg [10]). Somit fiel für die Oberländer jeder ſcheinbare Anſtoß.

Als aber Luther in den Jahren 1532 und 1533 die noch beſtehende Differenz zwiſchen ihm und den Oberländern in ſeinen Briefen

---

mahl eine Conſequenz zog. Wir ſehen endlich, daß Luther unter mündlichem Genuß ſich nicht die actio in actione (wie oben § 13, III, thes.) dachte, ſondern an einer localen Gegenwart und an einem localen Eingehen des Leibes Chriſti in den Mund feſthielt.

10) Siehe Planck S. 345, Anm. 172. Ganz irrig hält Galle (Melanth. S. 493) die Weglaſſung jener Worte für ein Zugeſtändniß gegen die Zwinglianer.

an Herzog Albrecht von Preußen und an die Frankfurther Prediger nicht nur mit aller Schärfe, ſondern auch mit der alten Härte hervorhob, und ſein Mißtrauen äußerte, daß ſie nur mit dem Munde eine wahrhafte Gegenwart Chriſti im Sacramente lehrten, im Herzen aber nur an eine „geiſtliche Gegenwart" und ein „Empfangen mit dem Glauben" (an eine Gegenwart für den ſubjektiven Glauben und im bloßen Gedanken) dächten, und dadurch „zweifach die Hölle verdienten", ſo mußten Bucer und die Straßburger bald an eine neue Verſtändigung und klarere Vereinbarung denken.

Deshalb unternahm Bucer im Mai des Jahres 1533 eine Reiſe nach Zürich [11], welche gleichſam als ein erſter Feldzug in dieſer Sache betrachtet werden kann. Auf einem Predigerconvent kam es zu einer Beſprechung, wo aber die Schweizer ſeinenireniſchen Bemühungen ſogleich mit dem perſönlichen Vorwurf entgegentraten, daß er ſich viel zu weit mit Luther eingelaſſen habe. Entweder müſſe er wirklich von der Lehre, welche einſt ſeine und Zwingli's gemeinſame Ueberzeugung gebildet habe, abgefallen ſeyn; oder wenn er dieſer der Schweizer Lehre noch treu ſey, ſo müſſe er vor Luther geheuchelt haben. In beidem ſeyen ſie weit entfernt in ſeine Fußtapfen zu treten.

Hätte nun Bucer die Charakterſtärke gehabt, offen einzugeſtehen, daß er in einem weſentlichen Punkte über Zwingli hinausgehe, und daß er im heil. Abendmahl nicht bloß eine Vergewiſſerung, daß Chriſtus für uns geſtorben, ſondern vielmehr eine Aneignung der alſo erworbenen Verſühnung durch einen Akt der perſönlichen Vereinigung mit der Perſon Chriſti annehme, ſo würde er vielleicht etwas ausgerichtet haben. Es hätte gewiß keinen kleinen theologiſchen Kampf gekoſtet. Es hätte auf das Dogma ſelbſt von neuem müſſen eingegangen werden; Bucer hätte die Mühe nicht ſcheuen dürfen, die ganze Vorſtellung der Zürcher, worin das negative Moment Zwingli's als poſitives fixirt, und das, was exegetiſche Grundlage war, fälſchlich als die vollendete Lehrentwicklung betrachtet ward, zu widerlegen, oder vielmehr weiter zu entwickeln; er hätte zeigen müſſen, daß unbe-

11) Planck III, 356 ff. Salig I, 414 ff.

ſchadet der Wahrheit, welche Zwingli gegen Luther mit Recht vertheidigt hatte (daß nämlich die Einſetzungsworte nicht unmittelbar vom verklärten, ſondern vom gebrochenen Leibe Chriſti reden) im Abendmahle dennoch ein reales Empfangen der Perſon Chriſti ſtattfinde, weil Chriſti Verdienſt überhaupt nur durch unio mystica mit Chriſti Perſon angeeignet werden könne; ja Bucer hätte ſich dafür auf Zwingli ſelbſt, nämlich auf deſſen frühere, vor dem Abendmahlſtreit verfaßte Schriften berufen können, wo ſich jene Idee der Aneignung der Verſühnung durch Lebensgemeinſchaft ſchon deutlich findet. Es hätte vielleicht eine mühſelige und ſchwere Arbeit gekoſtet, die Schweizer, welche für Zwingli als den Tell der Reformation ſeit ſeinem Tode ſo begeiſtert und auf jedes ſeiner Worte zu ſchwören ſo geneigt waren, zu einer andern Anſicht überzuleiten; aber die Arbeit wäre nicht ohne großen Lohn geblieben; vor allem wäre es ein ehrlicher Kampf geweſen.

Zu einem ſolchen Kampfe hatte nun aber der gute Bucer weder Muth, noch Kraft, noch Geſchick. Er legte ſich auf's Kleiſtern; er glaubte etwas gethan zu haben, wenn er auch nur eine oberflächliche Vereinbarung zu Stande gebracht hätte. Gegen Luther hatte er, wie wir oben geſehen haben, die zwiſchen ihm und Zwingli beſtehende Differenz deutlich und ſcharf ausgeſprochen, aber die zwiſchen ihm und Luther beſtehende für eine bloße Wortdifferenz erklärt. Jetzt vor den Schweizern erklärte er gar beide Differenzen für nur ſcheinbar. Mit Zwingli verſicherte er völlig eins zu ſeyn (er war es aber nur in der exegetiſchen Grundlage!) und im Grunde, fügte er hinzu, ſtimme auch Luther mit ſeiner Lehre überein. Das hieß nun freilich die Farben etwas dick aufgetragen! Er iſt mit dieſer ſeiner Verſicherung, wie man zu ſagen pflegt, geradezu abgefahren. Die Schweizer antworteten ihm, er ſolle ſeire gute Meinung von der bereits beſtehenden Einheit als Privatmeinung behalten; ſie aber wüßten und erſähen aus dem Briefe Luther's an die Frankfurther Prediger, daß Luther weder mit ihnen, noch mit Bucer einig ſey. Sie wüßten auch genau, welches die Differenzpunkte zwiſchen Bucer und Luther ſeyen. Und um dieſe anzugeben, benützten ſie die von den Augsburger Predigern Froſch, Agri-

cola, Keller, Wolfgang Muſculus, Sebaſtian Meyer, Niger und Lycoſthenes in demſelben Jahr an Luther überſandte Schrift [12]), worin dieſe, ſämmtlich buceriſch geſinnten Prediger die Differenzpunkte zwiſchen ſich und Luther genau angegeben hatten. Sie ſeyen, hieß es hier, mit Luther einverſtanden, daß man ſich an die Schrift und an die Väter halten, und mit der Augsburger Confeſſion eine wahre Nießung des Leibes und Blutes Chriſti mit dem Brod annehmen und die Verwandlung, und die Meinung, als ob Chriſti Leib und Blut eine Bauchſpeiſe ſey, verwerfen müſſe. Nicht einverſtanden ſeyen ſie aber mit den Sätzen Luther's, daß auch der Gottloſe Chriſtum empfange, und daß man von einem mündlichen und leiblichen Genuſſe reden müſſe.

Bucer zog alſo unverrichteter Dinge wieder ab, und hatte nichts weiter bewirkt, als daß der Druck einer heftigen Apologie, die man gegen Luther hatte herausgeben wollen, auf ſeine und Capito's Bitten unterblieb. Während deſſen behauptete Amsdorf in Magdeburg auf's neue [13]), daß man mit der Tetrapolis und den Schweizern ſich nicht eher wieder auf Verhandlungen einlaſſen dürfe, bis ſie zugäben, ſie hätten geirrt.

Trotz dieſem ungünſtigen Erfolg, trotz dieſen fatalen Verhältniſſen gab Bucer ſeinen Gedanken nicht auf. Ehe er aber einen zweiten Feldzug begann, that er auf literariſchem Wege vorbereitende Schritte. Fürerſt ſuchte er den Schweizern glauben zu machen, daß Luther nur darum ſo ſehr gegen ihre Lehre ſich ausſpreche, weil er ihre Redeweiſe falſch verſtehe; er verſtehe nämlich ihre Ausdrücke dahin, als ob ſie meinten, man empfinge im heil. Abendmahl bloß Brod und Wein und gar nichts weiter [14]). So hoffte er ſie zum Gebrauch anderer Ausdrücke zu bewegen. Dieſe Hoffnung ſchlug freilich fehl; die Schweizer

---

12) Seckendorf III, 63. Salig I, 414.

13) Salig I, 414 f.

14) Vgl. den Brief des Myconius an Bullinger in Niemeyer's collectio confessionum in eccl. ref. publicatarum, Einl. pag. XXXI. Ferner Planck III, 359.

waren ſich's zu gut bewußt, daß ſie ſich bereits deutlich genug ausgedrückt hatten, um einer ſo plumben Mißdeutung vorzubeugen [15]). Die Baſler vollends ſchickten ihre ſchon 1530 aufgeſetzte und im Januar 1534 publicirte Confeſſion [16]) (die ſogenannte confessio Mylhusiana) ein, worin nicht etwa nur die Zwingliniſche Lehre klar ausgeſprochen und gegen Mißdeutungen geſichert, ſondern auch die Lehre von einem Empfangen der Perſon Chriſti deutlich enthalten war [17]).

---

15) Mykonius a. a. O. ſchreibt: Objectant enim nobis: Coenam esse sine Christo quodammodo tragoedia repraesentans Atreum sine Atreo. Equidem dico ingenue, illud non prius probari posse, quam et fidem nobis abesse probant.

16) Salig, Planck, Haller, Lavater glaubten, in Bucer's Vorſtellungen liege die Urſache, daß dieſe Confeſſion überhaupt publicirt wurde. Daß ſie aber ſchon neun Monate vor Bucer's und Mykonius's Briefen gedruckt iſt, haben Kirchhofer und Hagenbach und zuletzt Niemeyer (S. XXXI) bewieſen.

17) Art. VI, disp. XV heißt es: In qua (coena) cum pane et vino coenae, conjunctis verbis coenae, verum corpus et verus sanguis Christi per ministrum ecclesiae praefiguratur et offertur. Das praefiguratur bezieht ſich auf die ſymboliſche Erinnerung an Jeſu Tod, das offertur auf die Aneignung in der Vereinigung mit der Perſon Chriſti. Der letztere Punkt wird disp. XVI weiter alſo erklärt: Credimus autem firmiter, ipsummet Christum cibum esse (Joh. 6, 35. 47. 50. 51. 53—58) credentium animarum ad vitam aeternam, et nostras animas per veram fidem in crucifixum Christum carne et sanguine Christi cibari et potari, ita ut nos, corporis ipsius, tanquam unici nostri capitis, membra, in eo, et ipse in nobis vivat, qui in novissimo die per eum et in eo in aeternum gaudium et beatitudinem resurgamus. Nicht etwa bloß der gekreuzigte Chriſtus iſt unſre Seelenſpeiſe (das hieße ſoviel, als: der Kreuzestod Chriſti habe uns Leben erworben) ſondern die Perſon Chriſti ſelbſt tritt in centrale Einheit mit uns, ſo daß wir Glieder ſeines myſtiſchen Leibes werden, und er mit ſeinem individuellen Leibe das Haupt unſer aller, die wir den myſtiſchen Leib bilden, wird, und wahrhaft in uns iſt. — Hier haben wir die weſentlichen Grundzüge der nachherigen calviniſchen Lehre. Und dieſe Confeſſion ſchrieb Oecolampad ein Jahr vor Zwingli's Tod!

Schon hier war — ohne Veranlaſſung von außen — der Zwinglianismus über ſich ſelbſt hinausgegangen, und die noch unentwickelt in ihm ſchlummernde Lehre von der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto zur Entwicklung gebracht.

Wie nun Bucer ſah, daß es die Schweizer keineswegs für nöthig hielten, ihre bisher gebrauchten Ausdrücke aus Furcht vor einer vermeintlichen Mißdeutung mit anderen, Luther'n ſich nähernden Ausdrücken zu vertauſchen, ſo griff er die Sache von anderer Seite an. War es ihm nicht gelungen, die Schweizer zu Luther's Ausdrücken herüberzuziehen, ſo führte er nun Luther's Ausdrücke zu den Schweizern und zeigte ſie ihnen, wie unſchuldig ſie ſeyen. Er legte dieſen Ausdrücken nämlich unvermerkt einen ganz andern Sinn unter, als welchen Luther damit verbunden hatte. Er that dies in ſeiner Schrift an den Rath und die Kirche zu Münſter und in ſeiner **Apologia contra Robertum, episcopum Abricensem.**

Vor allem nannte er die Ausdrücke, die man brauchen dürfe. „Es wird im Abendmahl nicht nur eitel Brod und Wein, ſondern „auch der Leib und das Blut des Herrn wahrlich mitgetheilt und genoſſen, man ſage nun in, unter oder neben dem Brod, dies „gilt gleichviel; denn es iſt allein um die wahre Gegenwart zu thun." Hier hatte er alſo alle Ausdrücke gebilligt, welche nur gegen die (vermeintliche) Annahme von bloßen Zeichen ohne Sache ſprachen. Er hatte ſie gebilligt, ſofern ſie hiegegen ſprachen, alſo von ihrer negativen Seite aus. Welche poſitiven Vorſtellungen ein jeder ſolche Ausdruck enthielt, hatte er weislich übergangen.

Aehnlich ſtellt er der Anſicht, daß nur eine ſymboliſche Vereinigung (oder richtiger: Beziehung) zwiſchen dem Brod und Wein und dem Leib und Blut Chriſti ſtattfinde, die Behauptung entgegen, daß Chriſti Leib mit dem Brode **vere, essentialiter, realiter, substantialiter** und **naturaliter** empfangen werde. Auch hier nahm er alle möglichen Ausdrücke auf, ſofern ſie nur den Gegenſatz gegen das bloße „ſymboliſch" ausſprachen.

Indem er ſo den Differenzpunkt zwiſchen ſeiner und Zwingli's Lehre von der negativen Seite ſcharf hervorhob, gewann er den Schein, als ſey er der entſchiedenſte Lutheraner. Als es aber darauf

ankam, den poſitiven Sinn jener antizwinglinischen Terminologie zu erklären, da brachte er Reſtrictionen an, welche Luther ſelbſt ſchon gebraucht hatte, um die Conſequenz, daß er kapernaitiſch lehre, abzuſchneiden; dieſe Reſtrictionen wendete aber Bucer nun ſo geſchickt und doppelſinnig an, daß es ausſah, als werde die Anſicht, welche bisher als Luther's gegolten, ſelber damit ausgeſchloſſen. Und ſo gewann es den Schein, als lehre Luther ſo wie Bucer und als hätte man ſeine Ausdrücke nur bisher zu grob und zu ſinnlich gefaßt.

Diesmal war er alſo gegen die Zwinglianer ehrlich, und deckte die zwiſchen ihm und ihnen beſtehende Differenz auf [18]). Unredlich aber handelte er gegen Luther, indem er deſſen Ausdrücken einen neuen Sinn, Luther'n alſo ſeine eigne Lehre unterſchob. Dazu paßte beſonders der vieldeutige, weil inhaltsleere Ausdruck der unio sacramentalis zwiſchen Zeichen und Sache. Luther hat nie eine unio zwiſchen beiden in dem Sinne (wie nachher Calvin) behauptet, daß mit dem Akte des Eſſens des Brodes der Akt des gleichzeitigen Empfangens des Leibes Chriſti modal verbunden ſey; auch das Wort „mündlich" nahm er nicht in dem Sinn, den wir oben § 11, S. 228, Satz 30 zugelaſſen haben; ſondern er nahm an, daß Chriſti Leib im Brod verborgen durch den Mund in den Leib eingehe. Warf man ihm nun Capernaitismus vor, ſo ſuchte er dieſe wahrlich nicht unbe-

---

18) „Hingegen" ſagt er gegen ſie, „es lautet, als ob man Chriſtum allerdings vom Abendmahl ſcheiden, und nichts denn Brod und Wein als „des abweſenden Leibes und Blutes Chriſti Denkzeichen erkennen „wollte, welches doch ſtracks wieder die Worte Chriſti ſtreitet, darin er „unverdeckt ſagt, „„er gebe uns ſeinen Leib und ſein Blut,"" und das „mit Brod und Wein, aber mit demſelben gar nicht räumlicher „Weiſe vereinbart oder darunter räumlich geſchloſſen, ſondern ſacramentlich. Das iſt aber auch nicht nur ſchlecht bedeutlich, ſondern daß uns aus des Herrn Verordnung und Gabe durch den Kirchendiener und mit den Zeichen des Brods und Weins er ſelbſt wahrhaftig, weſentlich und thätlich übergeben wird, daß wir in ihm und er in „uns natürlich, d. i. durch Gemeinſchaft ſeiner Natur, iſt und lebet."

gründete Conſequenz wegzuleugnen, obwohl er die Prämiſſen ſtehen ließ; der Genuß ſollte zwar mündlich aber doch nicht fleiſchlich, ſondern himmliſch, die unio zwiſchen Zeichen und Sache ſollte eine unio essentialis, realis etc. aber nicht localis ſondern sacramentalis ſeyn; Chriſti Leib ſollte im Brode wahrhaft gegenwärtig aber doch nicht local zugegen ſeyn, d. h., wenn wir uns an die früheren §§ erinnern, die Gegenwart im Brode nahm Luther als locales, wirkliches Drinnenſeyn; aber den Leib, dem er dieſe Gegenwart zuſprach, nahm er als einen nicht-wirklichen, nicht-räumlichen Leib, der vielmehr nur in dem Sinne, wie Gott, d. h. definitive, da-ſeyn könne. Daß dieſe künſtlich conſtruirten, des bibliſchen Fundamentes entbehrenden Beſtimmungen eine contradictio in adjecto enthielten, iſt klar, und ſo konnte ein jeder herkommen, und die eine Seite urgiren, um die andere hinwegzuinterpretiren. Bucer kam und urgirte die Reſtrictionen, wodurch Luther die Conſequenzen des Capernaitismus, der Impanation, der Bauchſpeiſe u. ſ. w. abzuſchneiden geſucht hatte; und mit leichter Mühe konnte er nun dieſe negativen Sätze Luther's ſo wenden, daß Luther's eigne poſitive Sätze von der manducatio oralis, praesentia realis etc. umgeſtoßen wurden, oder doch nur dem Wortklang nach, aber mit ganz anderem Sinn ſtehen blieben, und es ausſah, als hätte wirklich Luther ſelbſt dieſen anderen, von Bucer untergelegten Sinn damit verbunden [19]. Der zwiſchen der unio localis und der Bucer'ſchen Anſicht (welche ſich kurz mit den Worten actus in actu darſtellen läßt) in der Mitte ſchwebende Ausdruck unio sacramentalis wurde nun vollends ganz im letzteren Sinn ausgebeutet.

Nach dieſen Vorbereitungen begann Bucer ſeinen zweiten Feldzug. Er bewirkte, daß zu Conſtanz (Ende 1534) ein oberländiſcher Predigerconvent zu Stande kam. Die Schweizer (Bern ausgenommen) und Oberländer, wähnend, daß es Luther'n vielleicht

---

19) Ließ ſich doch ſelbſt noch Salig (I, 416) täuſchen, und ſagt, Bucer habe in der apologia „Lutheri Meynung vom Abendmahl nach der Wahrheit erzählet."

wirklich nur an der Realität des Empfangs der Perſon Chriſti liege, und daß er ſein „mündlich, leiblich, im Brode" u. ſ. w. wirklich vielleicht ſelber ſo verſtehe, wie Bucer erklärt hatte, verſtanden ſich zu dem Ausdruck, „Chriſtus ſey im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig," aber, fügten ſie mit Bucer und Luther hinzu, „auf ſacramentliche Weiſe," und dies erklärten ſie nun ganz ſcharf ſo, daß „Chriſti Leib räumlich im Himmel ſey," und wir ihn nicht mit unſerm Leibe, ſondern „durch den Glauben empfingen,"[20]) womit natürlich nicht ein bloßes ſubjectives Denken an Chriſti Tod, ſondern, wie in der confessio Mylhusiana, eine centrale Vereinigung Chriſti mit dem neuen Menſchen gemeint war. „Glaube" bezeichnet im Munde der Schweizer ja durchweg den geſammten Glaubenszuſtand, das geſammte neue, mit der Wiedergeburt beginnende Leben, nicht wie bei Luther, die einzelne in cognitio, assensus und fiducia beſtehende, in der sanctificatio ihren Gegenſatz habende, ſubjektive Seelenthat.

Zugleich hatte es Bucer durch Philipp von Heſſen dahin gebracht, daß Melanthon im Jahre 1535 von Luther nach Kaſſel abgefertigt wurde zu einem neuen Religionsgeſpräch.

Während nun Bucer gegen Amsdorf's neue Forderung, daß die Schweizer geirrt zu haben bekennen ſollten[21]), die achtzig „Augsburger Propoſitionen" ſchrieb, und darin das alte Spiel wiederholte, und zugab, Chriſti Leib werde in die Hand und in den Mund empfangen, dann aber reſtringirte, daß man dies doch nur durch eine rhetoriſche Figur ſagen könne, ſo ſchnitt Luther alle dieſe Zweideutigkeiten kräftig ab durch die Inſtruktion, welche er Melanthon nach Kaſſel mitgab[22]). Hier wehrte er ſich erſtens gegen

---

20) Hospinian (II, 136) giebt nur dieſe ſpärlichen Nachrichten. Vollſtändige Akten des Coſtnitzer Conventes liegen leider nicht vor.

21) Planck III, 367.

22) Zuerſt in Valentini Bavari collectan. Mstis, tom. II, p. 557, und tom. VI, Alt. p. 335, dann in Seckendorf III, 79. Werke Luther's, hall. Ausg. T. XVII, pag. 2486. Ferner Hiſt. des Sacr.ſtreites von Kirchner, Selneccer, und Chemnitz p. 316. Bei Salig I, 416. Bei Planck III, 368 f.

jede Behauptung, als ob man ſich bisher nur mißverſtanden habe — hiemit fiel Bucer's ganze bisherige Arbeit in den Sand! — zweitens gegen jede Zumuthung, daß man eine dritte Meinung, eine Mittelmeinung, aufſtellen und annehmen ſolle — hiemit fiel auch jede Ausſicht auf eine wahre Vereinigung; es lag darin die Erklärung, daß Luther auch um kein Jota von ſeiner Meinung abzugehen geſonnen ſey — drittens endlich ſprach er dieſe ſeine Meinung kurz und bündig aus in den merkwürdigen Worten: „Und iſt Summa das „unſre Meynung, daß wahrhaftig in und mit Brodt der Leib Chriſti „geſſen wird, alſo daß alles, was das Brodt würcket und „leydet, der Leib Chriſti würcke und leyde, daß er ausgetheilt, geſſen, und mit den Zähnen zubiſſen werde." Hiemit war Bucer's Auslegung der Luther'ſchen Terminologie ſcharf genug Lügen geſtraft!

Doch durfte nicht alle Hoffnung aufgegeben werden. So wenig Ausſicht auf eine gemeinſame Lehre übrig blieb, ſo viel Hoffnung ſchien vorhanden, daß Luther die Schweizer und Oberländer, auch ohne daß ſie völlig eins in der Lehre mit ihm wären, doch als Brüder anerkennen wollte. Er ſprach ſich über ihre Perſonen mild aus [23]), redete von Duldung ihrer Lehre, und ſagte ſogar, der Streit ſey bisher nur darüber geführt worden, ob im Sacrament nur bloße Zeichen ſeyen, oder auch der Leib Chriſti. — Das letztere konnte ja Bucer im Namen der Oberländer und Schweizer freudig zugeben.

So kamen denn Bucer und Melanthon zu Kaſſel wirklich über die Grundlage einer künftigen Concordie überein. Vor allem

---

23) „Gott ſey mein Zeuge, ich wollte, wanns müglich wäre, dieſe Uneinig„keit mit meinem Leib und Blut (wenn ich auch mehr dann einen Leib „hätte) gern abkaufen, aber wie ſoll ich ihm thun? Sie ſind viel„leicht aus gutem Gewiſſen mit dem andern Verſtand „gefangen; darum wollen wir ſie gern dulden. Sind ſie „rein, ſo wird ſie Chriſtus der Herr wohl erretten."

ſollte oberländiſcherſeits an der Augsburgiſchen Confeſſion und ihrer Apologie, (welche ja 1530 von der Tetrapolis an die Stelle der confessio Tetrapolitana aufgenommen war) feſtgehalten werden. Sodann fertigte Bucer noch eine Erklärung [24]), worin er ſeine Meinung klar ausſprach, ohne nun die Differenzen ſowohl gegen den Zwinglianismus als gegen den Lutheranismus länger zu verhehlen [25]. Die Redlichkeit einerſeits der Schweizer zu Coſtnitz andrerſeits Luther's in der Inſtruktion hatte ihn wider Willen zu dieſer Offenheit genöthigt.

Brod und Wein ſeyen signa, aber signa exhibitiva, mit denen zu gleicher Zeit Leib und Blut Chriſti wahrhaftig und weſentlich gereicht werde. Brod und Wein ſeyen mit Leib und Blut Chriſti ſacramentlich verbunden (in dem Sinn, wie Bucer ſchon früher dieſen Ausdruck erklärt hatte) nicht aber ſey an eine Vermiſchung des Brodes mit dem Leibe Chriſti zu denken.

Auch hier wieder die alte, klare Bucer'ſche Lehre von der Gegenwart der Perſon (nicht bloß des Verdienſtes) Chriſti im Abendmahl (nicht im Brod) und von der mit dem Eſſen des Brodes gleichzeitigen centralen, geiſtlichen Mittheilung Chriſti an den Communicanten. Die Lehre alſo, welche ſchon Zwingli de canone Missae angedeutet, nachher aber verlaſſen, die aber Oecolampadius in der confessio Mylhusiana wieder ausgeſprochen hatte. Die Lehre, auf welche nachher Calvin ſelbſtändig gekommen, und die er mit wiſſenſchaftlicher Schärfe

---

24) Hiſt. d. Sacr.ſtreites pag. 321. Bei Planck III, 371.

25) Planck (III, 371 f.) meint, den Hauptpunkt, ob Chriſtus „dem „Glauben allein gegenwärtig ſey, oder nicht", habe Bucer doch übergangen, und ſo nennt Planck die Erklärung Bucer's eine „künſtlich geſtellte." Allein der Streitpunkt zwiſchen Bucer und Luther war ja nimmermehr der, ob Chriſtus „dem Glauben", ſondern ob er „durch den Glauben gegenwärtig ſey." Daß Chriſtus nicht bloß dem Glauben als Objekt der gläubigen Erinnerung gegenwärtig ſey, ſondern real und wirklich ſich dem innern Menſchen mittheile und „durch den Glauben" empfangen werde, hatte Bucer nie bezweifelt.

ausgebildet hat. Eine Lehre, die — und das iſt merkwürdig — ſchon jetzt Melanthon mit Bucer getheilt zu haben ſcheint [26]).

Nun begann der dritte Feldzug oder Akt des Dramas. Luther erklärte ſich mit der Kaſſeler Declaration zufrieden [27]), und an die Augsburger, welche ihm eine „von Bucer aufgeſetzte, und von den Oberländern und einem Theil der Schweizer angenommene" Confeſſion — ohne Zweifel die zu Coſtnitz von Bucer vorgelegte und von allen außer Bern acceptirte Mylhusiana [28]) — geſchickt hatten, ſchrieb er: „Nichts iſt mir die ganze Zeit des wieder aufgegangenen „Evangelii fröhlicheres widerfahren, als daß ich nach dem kläglichen „Zwieſpalt endlich eine Concordiam hoffen, ja ſehen kann. — — „Wenn dieſe Concordia vollends beveſtiget wird, will ich mit freudi„gen Thränen ſingen: Herr, nun läſſeſt du deinen Diener in Frie„den fahren!" u. ſ. w. Bei einer perſönlichen Zuſammenkunft ſollte vollends alles abgemacht und beendigt werden.

Doch mußte auch die Schweiz auf das Werk vorbereitet werden. Werfen wir einen Blick auf die dortigen Verhältniſſe! Baſel ſtand den Straßburgern geiſtig wie räumlich am nächſten; enthielt ja doch die Mylhusiana ſchon ganz die Abendmahlslehre, welche Bucer vortrug! Zürich blieb zwei Jahrzehente nach Zwingli's Tode deſſen Lehre zugethan, doch neigte es auf dem Coſtnitzer Convent und noch bis 1536 dem Concordienwerk zu. Bern war im Anfang der dreißiger Jahre am allerentſchiedenſten zwingliniſch. Es trat weder den

---

26) Denn an Kamerarius ſchrieb er ſogleich nach ſeiner Zurückkunft von Kaſſel: De mea sententia noli nunc requirere. Fui enim nuncius alienae, etsi profecto non dissimulabo, quid sentiam, ubi audiero, quid respondeant nostri. Melanthon wich alſo mindeſtens von Luther's Anſicht ab. In welchem Punkte, iſt leicht erſichtlich, wenn man ſeine ſpäteren Schriften mit ſeinen Briefen nach dem Marburger Geſpräch vergleicht. In der exegetiſchen Grundlage war er mit Zwingli und Bucer, in dem Dogma mit Bucer eins.

27) Planck III, 372. Salig I, 418.

28) Vgl. Planck, 3, 73, Anm. 203.

Coſtnitzer Beſchlüſſen noch einer ähnlichen von Zürich und Baſel zu Aarau (1535) aufgeſetzten Formel [29]) bei. Megander war der Mann, welcher dort einer jeden Weiterbildung des Zwinglianismus ſich beharrlich widerſetzte. Seine Feinde [30]) haben ihn nicht unpaſſend simia Zuinglii genannt; er glaubte, wenn er an dem Punkte ſtehen bliebe, bis zu welchem Zwingli fortgeſchritten war, würde er ein gleich großer Mann, wie Zwingli, ſeyn. Indem er aber völlig unfähig war, Zwingli's Lehre in ihrer Relativität zu würdigen, und neben der Richtigkeit der exegetiſchen Begründung, worin Zwingli vor Luther Recht gehabt, die Unvollendetheit und Einſeitigkeit der dogmatiſchen Ausbildung anzuerkennen, zeigte er, daß er ein ganz gewöhnlicher, beſchränkter und überdies leider ein leidenſchaftlicher und eitler Menſch war. Solange er Kolb und Berchthold Haller an ſeiner Seite hatte, gelang es ihm, dem der Concordie geneigten Berner Rath zu widerſtehen; der Rath war Megander'n ſchon ſeit dem Kappeler Krieg ungünſtig geſinnt, wo er ſich zum Haupte der Volks- oder kriegluſtigen Partei aufgeworfen; erſt als Kolb 1535 an Altersſchwäche geſtorben, und ihm im folgenden Jahr auch Haller in die Ewigkeit nachgefolgt war, nahm der Rath das Concordienwerk in ſeine politiſchen Hände.

Als Bucer im Januar 1536 zum zweiten Mal nach Baſel reiſte, war Megander's Einfluß in Bern noch überwiegend. Die Basler zwar hielten einen Convent, wo Bullinger, Mykonius, Grynäus und Leo Judä eine neue Confeſſion aufſetzten, worin das „praefiguratur" der Mylhusiana weggelaſſen, und geſagt war, im Sacramente ſeyen nicht bloß signa, sed res et signa simul, und wo es hieß, quod Dominus in coena corpus et sanguinem suum vere nobis offerat. Brod und Wein ſeyen nicht signa nuda ſondern signa exhibitiva. Megander, welcher dem Convente beiwohnte, ſetzte es aber durch, daß dieſe Ausdrücke durch

29) Hundeshagen, pag. 65.
30) Ebendaſ. pag. 63.

allerlei verdunkelnde Zuſätze reſtringirt wurden [31]), und dennoch hatte Megander nachher auf einer Synode in Bern den 19. Okt. 1536 auch ſo noch Mühe, die Annahme dieſer Artikel bei den ſtrengen Zwinglianern durchzuſetzen [32]).

Dagegen wurde von den übrigen reformirten Ständen den 3. Mai ein Tag zu Aarau gehalten [33]), und von hier Bucer und Kapito als Abgeſandte zum Eiſenacher Colloquium bevollmächtigt und inſtruirt, daß ſie laut der Basler Confeſſion als Meinung der Schweizer vortragen ſollten: „daß die Sacramenta nit bloſſe vnd läre zei„chen, ſonder heilige vnnd krefftige warzeichen, vnd hielten daß im „Abendmal nit allein lauter vnd eitel brodt, ſonder der ware leib „vnd das blut Chriſti, wahrhafftiglichen mit brodt vnd wein, den „ſeinen angebotten, vnd ſolcher geſtalt vnd maſſen gegeben, auch von „jnen empfangen werde, daß Chriſtus in jnen vnd ſie in Chriſto blei„ben, Nicht daß darumb das brodt vnd der leib, vnd der wein vnd „das blut Chriſti natürlicher weiß vereinbart, oder ein leiblich fleiſch„liche gegenwürttigkeit geſetzt werden müſte, ſonder daß brodt und „Wein auß einſatzung deß Herren hochbedeutte vnnd heilige warzei„chen ſeindt, durch welche von dem Herrn ſelbſt, durch das Miniſte„rium oder Kirchendienſt, die ware gemeinſchaft ſeines leibs und „bluts, den glaubigen, nicht zu einer zergenglichen ſpeiß deß bauchs, „ſonder zu einer ſpeis vnd nahrung deß geiſtlichen vnd ewigen leibs „fürtragen vnd angeboten werde.“

Dieſe mit der **confessio Helvetica prior** (oder **Basil. poste-**

---

31) Planck, p. 376, Anm. 205. Hospinian, II, p. 142.

32) Hundeshagen, pag. 67.

33) Das Genauere hierüber finde ich in der Schrift: „Acta Concordiae, Das iſt: Was ſich in dem Traktat vnd handel der Concordien oder vereinigung zwiſchen dem Herrn Luthero vnd den Euangeliſchen Stetten in der Schweitz, vber dem ſtritt deß heiligen Nachtmals Chriſti, vom ſechs vnd dreiſſigſten biß in das acht vnd dreiſſigſt Jar, in ſchrifften vnd widerſchrifften auch ſonſt verloffen u. ſ. w. Getruckt in der Churfürſtlichen Statt Heidelberg, in verlegung Matthei Harniſch. MDLXXII.“

rior) art. 22[34]) ziemlich wörtlich übereinſtimmende Inſtruktion enthält bereits alle Grundmomente der nachherigen calviniſchen Lehre. Im Gegenſatz zum Zwinglianismus wird gelehrt, daß nicht bloß Chriſti Verdienſt, ſondern Chriſti Perſon uns mitgetheilt wird; im Gegenſatz zu Luther wird gelehrt, daß dies weſentlich dieſelbe Art der Vereinigung iſt, welche dem neuen Leben überhaupt eigen iſt („daß Chriſtus in ihnen und ſie in Chriſto bleiben") und daß Chriſtus „dem geiſtlichen und ewigen leib" alſo den Leib der Auferſtehung nährt, alſo eine centrale Vereinigung ſtattfindet; ferner, daß dieſer Akt der innern Mittheilung zwar an den Akt des leiblichen Eſſens des Brodes gebunden iſt, nicht aber Chriſti Leib in das Brod und ſo in den Mund eingeht; endlich, daß die centrale Vereinigung nicht *vom* Geiſtlichen, ſondern *von* Chriſto *durch* den Geiſtlichen bewirkt wird.

Mit dieſen ſogenannten *Baſler* oder *Aarauer Vergleichsartikeln* reiſten *Bucer* und *Capito* nach Eiſenach, begleitet von Martin Frecht aus Ulm, Jakob Otther aus Eßlingen, Gervaſius Scholaſticus aus Memmingen, Johann Bernhardi aus Frankfurth, Bonifacius Lycoſthenes und Wolfgang Muſculus aus Augsburg, Martin Germanus aus Fürfeld, Matthäus Alber und Johann Schradin aus Reutlingen. Da Luther unbäßlich war, mußten ſie vollends bis *Wittenberg* reiſen. Allein hier fanden ſie unerwartete Schwierigkeiten. Luther, welchem wir nun einmal die kleine Schwachheit verzeihen müſſen, daß er auch nicht einmal den Schein auf ſich kommen laſſen wollte, als habe er in irgend etwas nachgegeben, zeigte keine Spur mehr von jener in ſeinen letzten Briefen ausgeſprochenen Bereitwilligkeit, auch dann die Oberländer und Schweizer als Brüder anzuerkennen, wenn ſie nur bekennen würden, daß im Abendmahl nicht bloßes Brod und Wein ſey. Neu gereizt durch die jüngſthin geſchehene Veröffentlichung der Briefe Zwingli's und Oecolampad's [35]), und zur Standhaftigkeit ſelbſt vom Churfürſten ermahnt,

---

34) *Niemeyer*, S. 112.
35) Salig I, 422.

verlangte er von Bucer vor allem (den 22. Mai), daß er im Namen der Oberländer und Schweizer, geirrt zu haben, bekenne, ſodann das Zugeſtändniß, daß Chriſtus mit dem Mund, auch von den Ungläubigen empfangen werde. Der erſten Forderung genügte der erſchreckte und verwirrte Bucer halb und halb durch das ausweichende Bekenntniß, daß er „vorhin etliche Dinge nicht gnugſam verſtanden habe.“ In Betreff der andern Forderung behauptete Bucer nachher, er habe Ungläubige und Unwürdige unterſchieden, und nur letzteren den Genuß des Leibes Chriſti zugeſtanden. Es iſt möglich, daß er dieſe beiden Ausdrücke gebraucht hat. Er konnte dann etwa unter den Unwürdigen diejenigen verſtehen, welche von Sünden belaſtet, und an Glaubensſchwäche leidend, doch mit ernſtlichem Verlangen nach Gnade dem Altar nahten, und unter den Ungläubigen die Leichtſinnigen und Unbußfertigen. Dieſen Sinn verſuchte er nachher wirklich ſeinen Worten unterzuſchieben. Allein es iſt gewiß, daß Luther die Worte in dieſem Sinne nicht würde haben gelten laſſen; auch wiſſen wir aus dem Berichte des mit anweſenden ſächſiſchen Theologen Friedrich Mekum, daß eine Unterſcheidung zwiſchen Ungläubigen und Unwürdigen zwar gemacht wurde, aber in völlig anderem Sinn. Das nämlich verlangte Bucer, und das gab ihm Luther zu, daß „wenn ein Türk oder Jud oder eine Mauß oder „Wurm die Hoſtien, ſo die Papiſten eingeſperrt, zernagen, „ſo widerfahre es allein dem Brodt, und ſey nur Brodt und nicht „der Leib Chriſti.“ Geſetzt, daß auch der Zuſatz: „ſo die Papiſten eingeſperrt“ erſt von Mekum hinzugethan wäre [36]), ſo bekommen dann dennoch die Worte einen ganz andern Sinn, als ihnen Bucer nachher unterzulegen ſuchte. Wurden unter den Ungläubigen und Gottloſen nur die Türken, Juden, Mäuſe und Würmer verſtanden, ſo blieb ja für die ungläubigen Chriſten der Empfang des Lei-

---

36) Es iſt dies wahrſcheinlich; denn darüber, daß die Hoſtie außer dem Gebrauch nicht der Leib Chriſti ſey, war ja zwiſchen Luther und Bucer auch ſchon vorher kein Streit geweſen.

des Chriſti ſtehen, und ſo hatte Bucer Luther'n in allem nachgegeben.

Eben dahin lautete dann auch die ſchriftliche Formel der Wittenberger Concordie [37]. Im Sacramente ſey 1) ein himmliches und ein irdiſches Ding, demnach ſey mit dem Brod und Wein

---

37) Bei Wigand de sacramentarismo p. 356. Seckendorf III, p. 132. Chyträus in Saxon. lib. XIV, fol. 367. Galle, Charakteriſtik Melanthon's, S. 414. Corp. reform. III, pag. 75 sq. — I. Confitemur juxta verba Irenaei, constare eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. Itaque sentiunt et docent, cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi. II. Et quamquam negant fieri transsubstantiationem, nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane, et durabilem aliquam conjunctionem extra usum sacramenti: tamen concedunt sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et ve e exhiberi corpus Christi. Nam extra usum, cum asservatur in pixide aut ostenditur in processionibus, ut fit a Papistis, sentiunt non adesse corpus Christi. III. Deinde hanc institutionem sacramenti sentiunt valere in ecclesia, nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis. Quare sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem Domini etiam indignis, et indignos sumere, ubi servantur verba et institutio Christi. Sed tales sumunt ad judicium, ut Paulus ait, quia abutuntur Sacramento, cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur. Ideo enim propositum est, ut testetur illis applicari beneficia Christi et fieri eos membra Christi et ablui sanguine Christi, qui agunt poenitentiam et erigunt se fide in Christum. — Wenn die Worte des zweiten Artikels: sentiunt porrecto pane simul adesse corpus Christi nur den actus in actu zu enthalten ſcheinen, ſo wird dagegen durch den dritten Artikel doch eine objektive Vereinigung Chriſti mit dem Brode gelehrt. So wird auch die Leugnung der localis inclusio ſo zu verſtehen ſeyn, daß auf inclusio der Nachdruck zu legen iſt. Chriſtus ſey nicht ſo im Brode, daß er darin eingeſchloſſen und dauernd (auch für die Zeit extra sacramenti usum) daran geheftet ſey.

der Leib und das Blut Chriſti wahrhaftig und weſentlich zugegen, werde dargereicht und empfangen, und 2) obwohl das Brod nicht in den Leib Chriſti verwandelt noch dieſer in das Brod „localiter (umſchrieben)" eingeſchloſſen oder ſonſt leiblich damit vereinigt werde, ſo finde doch eine „ſacramentliche Einigkeit" ſtatt, um deren willen das Brod der Leib Chriſti ſey. (Das doppelſinnige Wort der ſacramentlichen Vereinigung, womit Luther die Conſequenz des Kapernaitismus abſchnitt, ward alſo auch hier aufgenommen. Wenn troß der praesentia realis doch die inclusio geleugnet wurde, ſo muß man ſich unter der inclusio jene grobe Vorſtellung denken, welche Brentz ſo bezeichnet „als ob im Brod ein kleines Leiblein verborgen wäre" und welche auch in den Wittenberger Artikeln ſelbſt durch das Wort „umſchrieben" angedeutet wird. Daß im Brod ein kleiner umſchriebener Leib Chriſti ſtecke, wurde geleugnet. Ein locales Hier-ſeyn des Leibes Chriſti, ein Im-Brod-ſeyn, nahm Luther an.) Außer dem Gebrauch, in Monſtranzen und bei Proceſſionen ſey der Leib Chriſti nicht gegenwärtig. Aber 3) von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Communicanten hänge die Gegenwart des Leibes Chriſti nicht ab; auch die Unwürdigen empfingen ihn weſentlich.

Wie war nun der Stand der Sache? Die Schweizer hatten ihren Zwinglianismus bis zum Calvinismus [38]) entwickelt, und ſahen im Abendmahl eine Steigerung der unio mystica, alſo ein Empfangen der Perſon Chriſti. Luther aber trat nun von jedem Zugeſtändniß zurück, und beharrte auf der Gegenwart im Brod und dem Genuß der Ungläubigen. Die Unbeſonnenheit Bucer's, der ſich einſchüchtern ließ, auch in dieſen Punkten Luther'n im Namen der Oberländer und Schweizer nachzugeben, führte zunächſt neue Verwicklungen herbei, indem zwar

---

38) So nennen wir der Kürze wegen die Lehre der Mylhusiana und Bucer's im Gegenſatze zum Zwinglianismus, und wir haben dazu ein um ſo größeres Recht, als wirklich, wie wir ſpäter ſehen werden, ſchon damals Calvin's Einfluß in der Schweiz mitwirkte.

die Oberländer lutheriſch blieben, die Schweizer aber Bucer's Zugeſtändniſſe desavouirten; am Ende war der Erfolg doch der, daß Luther auch ohne völlige Einheit in der Lehre, auch auf den bloßen Calvinismus hin, dennoch die Schweizer für Brüder anerkannte.

Dieſen letzten Akt der Concordienverhandlungen haben wir jetzt noch zu überblicken. Der Hauptſchauplatz iſt diesmal die Schweiz. Die Basler ſandten ſogleich, mißtrauiſch gegen Bucer, zwei Abgeſandte, Oswald Mykonius und Simon Grynäus, nach Straßburg [39]), und dieſen ſuchte der arme Bucer nun acht volle Tage lang begreiflich zu machen, daß er in nichts nachgegeben habe, gab ihnen auch eine in dieſem Sinn geſchriebene Declaration mit nach Hauſe, worin er den Wittenberger Concordienartikeln mit aller Gewalt einen anderen, mit der Schweizer Lehre übereinſtimmenden Sinn zu geben ſuchte. „Wir haben ihnen geantwortet," heißt es hier, „daß es nicht die Meinung ſey, daß wir den Leib des Herrn „etwas natürlicher Weiſe an's Brod heften, ſondern daß wir alle „irdiſche Vermiſchung des Herrn oder Einſchließung mit oder „in das Brod treulich haben ausgeſchloſſen." Wir haben „die Trans„ſubſtantiation und die Räumlichkeit ausgeſchloſſen. Dieweil „aber der Herr mit dem Brod und Wein je ſeinen Leib, den er „für uns gegeben, und ſein Blut, das er für uns vergoſ„ſen, d. i. ſich ſelbſt, dargiebt, und wir ihn da durch das gläu„bige Gemüth, ſo wir die Worte des Herrn und Zeichen „recht vernehmen, wahrlich und ſelbſt zugegen anſehen, empfan„gen und haben, ſo iſt im Artikul geſetzt: ſo man das Brod und „den Wein darreicht und empfäht, daß alsdann auch der Leib und „das Blut, d. i. der Herr ganz, wahrer Gott und Menſch, da ſey „und empfangen werde." „Es ſagen die heiligen Väter, auch Doc„tor Luther und andere, daß man den Leib und das Blut Chriſti hier „empfahe leiblich, in Hand und Mund, aber dasſelb erklären

39) Acta concordiae Heidelb. 1572, Aij.

„und verſtehen ſie. . . daß man da empfahe die leiblichen Zei-„chen leiblich, die aber nit leere Zeichen ſeind, ſondern Uebergab-„Zeichen, mit welchen der Herr ſich ſelbſt übergebe und darſtelle.“ „Von dem Empfangen der Unwürdigen haben wir geantwortet, daß „wir dieſe Rede von ſolchen Unwürdigen verſtünden, wie die Co-„rinther waren, die der heil. Paulus ſtraft, welche er noch für Brü-„der erkennet. Der gar Gottloſen und Unglaubigen aber neh-„men wir uns nit an.“ „Und in Summa, ſo bleibt alſo dieſe unſre „Bekenntniß immer in dem, daß allein das glaubig Gemüth „Chriſtum unſern Herrn zugegen befindt.“

So ſpielte Bucer ein gefährliches Spiel. So wollte er vor den Schweizern abermals den zwiſchen Luther und der bucer-calviniſchen Lehre beſtehenden Unterſchied wegleugnen und wegkünſteln. Aber Grynäus ſagte ihm ſogleich offen in's Angeſicht, daß er ihm das nicht glaube, und daß Luther unmöglich die ſo deutlichen Worte der Wittenberger Formel in dieſem Sinn gemeint haben könne. Es wurde alſo, um ſich über die Sache klar zu werden, auf den 24. Sept. 1536 ein Eidgenoſſentag nach Baſel ausgeſchrieben; hier legten Kapito und Bucer eine neue Erklärung (oder Zerklärung) der Wittenberger Artikel vor [40]), die aber ebenfalls (hier und auf einer

40) Vollſtändig iſt dieſe Erklärung mitgetheilt in den actis concordiae, Aiiij — Bi. — Der erſte der drei Artikel wird z. B. ſo erklärt: „Chriſti Leib ſey weſentlich zugegen“ ſiehe da, um den Verdacht abzu-wälzen, daß bloß Brod und Wein da ſeyen; „mit Brod und Wein“ ſiehe da, um den Verdacht abzuwälzen, als wollte man das Brod nit laſſen Brod bleiben. Die „ſacramentliche Einigkeit“ im zweiten Arti-kel wolle nur ſagen, „daß der Herr das Brod und den Wein dazu „gebraucht, daß er uns damit die wahre Gemeinſchaft ſeines Leibs „und Bluts mittheilt.“ Johannes ſage: „ich ſah den heil. Geiſt,“ da er doch nur die Geſtalt der Taube, nicht den heil. Geiſt ſelber geſehen. In dieſem Sinn ſage man, daß man Chriſti Leib mündlich eſſe, da man doch nur das Brod mündlich eſſe (!) Endlich werden die Unwür-digen im dritten Artikel für die erklärt, „die auch etwas Glauben an

Berner Synode den 19. Okt.) durchfiel. Den 12. Nov beſchloß man zu Baſel, Luther'n ſelbſt um den wahren Sinn der Wittenberger Artikel zu befragen [41]). Wie wird doch Bucer's ſchwächliches Treiben durch dieſes grundehrliche Verfahren überſtrahlt! Wie fallen doch auch alle jene neueren Inſinuationen in den Staub, als ob die reformirte Kirche die Differenz zwiſchen ihr und Luther habe verwiſchen wollen, und als ob ſie aus dieſem Grunde von der zwingliniſchen zur bucer-calviniſchen Lehre fortgeſchritten ſey!!

Luther wird in dieſem merkwürdigen Briefe als „ehrwürdiger, „hochgelehrter, beſonder lieber Herr und Freund" angeredet, und überhaupt mit einer Hochachtung zugleich und edlen Offenheit behandelt, welche auf ihn keinen andern, als einen guten Eindruck machen konnte. Sie legen dem Brief eine Copia der Bucer'ſchen Declaration bei, und ſagen, daß, wenn dies der rechte Sinn ſey, und „die Menſch„heit unſers Herrn Jeſu Chriſti mitſammt der leiblichen Himmel„fahrt, der nit in dieſer Welt fleiſchlich iſt, ſonder in ſeinem himm„liſchen Weſen bleibt, nit verneint werde," und gelehrt werde, „daß „unſer Herr Jeſus Chriſtus an ihme ſelbs allein durch das glaubig „Gemüth wahrlich begriffen, genoſſen und empfangen wird," ſie von Herzen den Wittenberger Artikeln beiſtimmten. Sie gaben ſodann zur Hebung jeglichen Verdachtes und Mißverſtändniſſes eine kurze Erklärung ihres geſammten chriſtlichen Glaubens, und ſprachen endlich nochmals ihre Lehre von den Sacramenten auf's klarſte aus.

„Ein Sacrament" heißt es „iſt nit das bloße Zeichen allein, ſon„dern ein jedes Sacrament hat ein irdiſch ſichtbar Zeichen und ein „himmliſch weſentlich Ding, das verzeichnet wird und angebildet, und „die beide, wiewohl ſie nur ein einig Sacrament machen, ſo iſt doch „das ein anders, das der Leib von außen annimmt, ein anders „aber, das das glaubig Gemüth, durch den Geiſt Gottes berichtet,

---

„Chriſtum haben, aber denſelben mit ihren Anfechtungen hindern, daß „er ſein kraft nit recht üben kann."

41) Der Brief findet ſich in den actis concordiae Biij — Eij. Bei Hoſpinian II, 150, in Hottinger's helv. Kgſche. VI, 707.

„empfähet.“ „Wie nun dem Dienſt Gottes Worts nit genommen „wird, auch kein Abbruch geſchicht, ſo man ſpricht: die äußere Pre„digt des Worts helfe und nutze nichts, wo Gott das Zunehmen und „Wachſen im Herzen nit giebt (1 Cor. 3, 6) alſo bricht auch der „den Sacramenten nichts ab, leeret auch ſie nit aus, der da ſpricht: „die ſichtbaren Zeichen reinigen nit, ſondern Gott ſelbs.“ Andrerſeits: „Wie wir vormals gern angenommen.... die Arten vom Dienſt „des Worts zu reden, ſo man ſpricht: die Diener bekehren die Leut, „verzeihen ihnen ihre Sünden, thun ihnen die Herzen auf u. ſ. w., „alſo mögen wir auch wohl dulden in rechtem Verſtand, daß man „rede: der Diener wiedergebäre und waſche die Sünd ab mit der „Tauf, und übergeb auch in dem Nachtmahl den Leib und das Blut „des Herrn.“ Im heil. Abendmahl „iſt das Hauptſtück die Gab „Gottes, nämlich der Leib und das Blut Chriſti, ja der Leib, der „für uns in Tod gegeben iſt, und das Blut, das zu „Abwaſchung unſrer Sünden am Kreutz vergoſſen iſt. „Dann der Leib und das Blut Chriſti ſeind uns alſo zu einer lebli„chen (lebendigen) Speis der Seele zubereitet, ſo der Sohn Gottes „im Fleiſch vor (für) uns ſtirbt, daß er uns lebendig mache, ſo er „ſein Blut vergeußt, daß er uns von Sünden wäſche und reinige, „ſo er ſeinen Leib von den Todten auferweckt, daß auch „unſre Leichnam Hoffnung und Kraft wieder aufzuſtehen „empfahen. Alſo giebt ſich ſelbſt der Herr zu eſſen und zu ge„nießen, und nit etwas falſcher Menſchengedichts und eitelen Bildnuß „an ſeiner Statt.“

„Aus dem allem nun wird heller verſtanden, daß wir den Herrn „Jeſum Chriſtum, den Geſpons der Kirchen, nit aus unſerm „Nachtmahl ausſchließen; wir verneinen auch nit, daß der Leib und „das Blut Chriſti im Nachtmahl nit zur Speis der Seelen und zum „ewigen Leben geſſen und genoſſen werde. Das haben wir aber „mit ſammt unſern Vordern in der Lehr Chriſti verneint, „verneinens auch noch auf den heutigen Tag, daß der „Leib Chriſti leiblich oder fleiſchlich an ihm ſelbs geſſen „werde, oder daß er mit ſeinem Leib leiblich und natür-

„licher Weis allenthalben gegenwärtig ſey. Dann wir „mit der heiligen Schrift und allen alten heiligen Vätern bekennen „und verjähen, daß unſer Herr Chriſtus dieſe Welt verlaſſen hat, „und zur Rechten Gottes des Vaters im himmliſchen Weſen ſitzt, und „nimmer in dies zergänglich irdiſch Weſen gebracht oder gezogen „wird, darumb die wahre Gegenwärtigkeit Chriſti im heiligen Abend„mahl himmliſch, und nit irdiſch oder fleiſchlich iſt."

„Derhalb," ſo ſchließt der Brief, „wir nunmehr ungezweifelt „hoffen, angefangene Concordia ſey zwiſchen uns gemacht, ſintemal „E. E. nach Ihrer Erläuterung auch unſern Verſtand dieſes Han„dels, fürnehmlich in unſrer geſtellten Confeſſion, und jetzund auch „in gegenwärtiger Schrift verſtanden hat. Der allmächtige Gott, der „ein Gott iſt alles Friedens, gebe ſeine Gnad, daß wir beiderſeits „zu rechter Aufbauung ſeines Evangelii in wahrer chriſtlicher Lieb, „Fried und Einigkeit leben und handeln; der wöll' auch allen Un„willen, der ſich zugetragen hat, mit ſeinem kräftigen Geiſt hinneh„men, und wahre Lieb unter allen ſeinen Gliedern groß machen, zu „ſeinem Lob und Ehre! Amen."

Bucer überbrachte im Januar 1537 dies Schreiben ſelbſt an Luther nach Schmalkalden. Den 15. März kam eine einſtweilige Antwort von Melanthon [42]), worin er die Schweizer der Geneigtheit Luther's vorläufig verſicherte. Luther ſelbſt, durch Steinſchmerzen lange Zeit an allem behindert, antwortete erſt im December. Ehe dieſe Antwort eintraf, waren in der Schweiz Dinge geſchehen, die leicht alles wieder hätten rückgängig machen können.

Während nämlich nach Deutſchland hin alles im beſten Vernehmen war, geriethen in Bern der kraſſe Lutheranismus und der kraſſe Zwinglianismus noch einmal heftig aneinander. Die Stellen von Kolb und Haller waren durch Kunz und Sebaſtian Meyer beſetzt worden. Peter Kunz (Conzenus) hatte zu Wittenberg ſtudirt, war dann Prädicant in Erlenbach im Kanton Bern und Re-

---

42) Acta concordiae, Eiij.

formator des Erlenbacher Thales geweſen, und hatte mit Berchthold Haller der Berner Diſputation beigewohnt. Sebaſtian Meyer war von Straßburg her berufen worden. Beide waren ihrer Ueberzeugung nach entſchieden lutheriſch; Kunz war dabei von Charakter derb bis zur Rohheit und von einer extremen Leidenſchaftlichkeit [43]; Meyer bekam von ſeinen Gegnern den wohl nicht ganz ungegründeten Vorwurf, ein konfuſer Kopf zu ſeyn [44]). An die Seite beider Männer war auch jener Erasmus Ritter berufen, welcher von Rothweil in Bayern gebürtig, einſt als Benediktiner war nach Schafhauſen verſchrieben worden, um Hofmeiſter's reformatoriſchem Wirken entgegenzutreten, welcher aber alsbald ſelber aus einem Saulus ein Paulus geworden war. Ritter war ſeiner Ueberzeugung nach ein gemäßigter Zwinglianer, hielt alſo zwiſchen Kunz und Megander die Mitte.

Als nun [45]) Kunz und Meyer im Februar 1537 in ihren Predigten den Zuſatz, daß man Chriſtum durch den Glauben genieße, hinwegließen, kam es auf den Predigercolloquien zwiſchen ihnen und Megander und Ritter zu Diſputationen, wobei der alte Kampf, wie er zwiſchen Luther und Zwingli geführt worden, mit allen jenen alten Argumenten für und wider ſich wiederholte. Der Rath, der in Anbetracht eines freundlichen Schreibens von Luther an den Rath zu Baſel (datirt vom 12. Febr.) jede Störung des Concordienwerks verhüten wollte, berief auf den 31. Mai eine Synode von 300 Predigern. Auf dieſer Maiſynode nun ſprach Megander ſeine ultrazwingliniſche Meinung offen aus, „daß Chriſtus nur unſerm Geiſte gegenwärtig ſey" (alſo dem bloßen Gedanken), während dagegen Meyer eine wunderbare, reale Mittheilung Chriſti

---

43) Vgl. Hundeshagen, S. 128, 130 – 131, 137.

44) Ebendaſ. S. 128.

45) Die folgenden Geſchichten entnehme ich aus der vortrefflichen, auf ungedruckten Quellen und Archiven beruhenden Darſtellung Hundeshagens, S. 71 ff.

nach ſeiner Gottheit und Menſchheit behauptete. Meyer hatte hier vollkommen recht, um ſo mehr, als er ganz allgemein von der Gegenwart im Abendmahl und nicht von einer Gegenwart im Brode redete, und es war ein nichtiger, kläglicher, ſophiſtiſcher Vermittlungsverſuch, wenn Ritter ſagte: „freilich werde der ganze Chriſtus, auch wie er gelitten (alſo auch nach ſeiner Menſchheit) im Abendmahl — betrachtet.“ Darum handelte ſich's ja nicht, ob Chriſtus nach ſeiner bloßen Gottheit oder auch nach ſeiner Menſchheit Objekt der hiſtoriſchen Erinnerung werde, ſondern eben darum, ob er bloß Objekt der Erinnerung ſey, oder ſich real mittheile. Ritter glaubte Meyer durch die Conceſſion des bloßen Wortes „Menſchheit,“ eines leeren Schalles, ohne Conceſſion des Sinnes zufriedenzuſtellen. Da Meyer ſich hiemit nicht begnügte, wurde er von der Synode verurtheilt, Abbitte zu thun und zu verſprechen, daß er ſich ſeiner bisherigen Ausdrucksweiſe künftig enthalten wolle. Ein ſehr charakteriſtiſcher Vorfall, weil wir daraus entnehmen, wie mächtig noch der Zwinglianismus in der Schweiz, und wie wenig noch die Bucer'ſche Lehre im Großen Eingang gefunden hatte!

Zu dieſem Stande der Dinge in Bern kamen nun noch neue Erſchütterungen hinzu. Es erſchienen Bucer's Retraktationen; überdies theilte ein Straßburger Student den Schweizern Bucer's Correspondenz mit Luther mit. Da ſtanden nun ſchöne Dinge zu leſen! Bucer verſicherte und bewies in dieſer Correspondenz, mit Luther völlig eins zu ſeyn; wie ſtimmte das zu den zweien, über den Sinn der Wittenberger Concordie gegebenen Erklärungen? Er bezeichnete Bern [46]) als „eine Stadt, worin nicht Wenige lebten, die das ſchriftmäßige Dogma von der Euchariſtie hätten“; hiemit war die Bucer'n günſtige Partei Meyer's und Kunzen's bezeichnet; die Gegenpartei wurde als eine Anzahl disputir- und zankſüchtiger Leute geſchildert, mit denen man bald fertig werden würde. Wie

46) Hundesh. S. 71.

mußten dieſe Dinge, als ſie zum Vorſchein kamen, die in Bern an noch mächtigſte Partei erbittern!

Sollte nicht alles ſcheitern, ſo mußte der arme, abermals entlarvte Mann vor allem ſeinen Credit in Bern herzuſtellen ſuchen. Es gelang ihm, bei dem der Concordie ſo günſtigen Berner Rathe durch Kunz und Meyer zu erwirken, daß auf den September desſelben 1537ſten Jahres eine neue Synode zuſammenberufen wurde, wo er und Kapito zu ihrer Verantwortung ſollten zugelaſſen werden. Auf dieſer hochwichtigen Septemberſynode erſchienen auch Farel und Calvin [47]). Bucer wußte ſich nun, nicht ohne feinen Takt und wahre Geſchicklichkeit weiß zu waſchen, und ſuchte allen bisherigen Streit prinzipiell zu erklären aus den ganz verſchiedenen Intereſſen, wovon geleitet Luther und Zwingli auf ihre Lehre gekommen ſeyen. Günſtig war ihm der Umſtand, daß auch die Züricher das Concordienwerk nicht, bevor eine Antwort Luther's eingetroffen, mit plumber Hand unterbrochen zu ſehen wünſchten. Ueberhaupt hat Bucer's Auftreten auf der Septemberſynode große Bedeutung. Zwar ſchon früher hatte er die Differenz zwiſchen ſich und Zwingli ausgeſprochen; aber ein recht deutliches Bewußtſeyn hierüber war, wie wir aus der Maiſynode entnehmen, noch nicht vorhanden. Alle bisher gebrauchten Ausdrücke hatten noch etwas zweideutiges an ſich. „Chriſtum durch den Glauben, mit dem gläubigen Gemüth genießen," konnte von den Zwinglianern noch immer ſo ausgelegt werden, als ſey der Glaube das Mittel, das Chriſtum zu uns brächte. Dann war „Chriſtum mit dem Glauben genießen" ſoviel, wie „an Chriſtum glauben," während doch nach Bucer's wahrer Meinung der Glaube, nämlich der Glaubenszuſtand des innern Menſchen, nur die Bedingung und das Organ war, um den ſich real mittheilenden Chriſtus aufzunehmen. „Geiſtlich" konnten die Zwinglianer

---

47) Es wurde nämlich auf dieſer Synode zugleich der letzte Schlußſtein zur Beendigung des Trinitätsſtreites gelegt. Siehe darüber den folgenden §.

ſo auslegen, als nehme man Chriſtum in den Geiſt, in den Gedanken auf, während Bucer nur den Sinn damit verband, daß Chriſtus ſich central dem innern Menſchen mittheile und nicht peripheriſch in den Mund zwiſchen die Zähne hineingehe. Auf der Maiſynode hatte man wirklich den Beſchluß gefaßt, daß die (zwingliniſchen) Berner Disputationsartikel und die (bucerſche) Antwort an Luther als Lehrnorm dienen ſollten. Man glaubte alſo beide vereinbar, ja einig!

Jetzt auf der Septemberſynode ſprach Bucer den Gegenſatz zwiſchen beiden Vorſtellungsweiſen offen und klar und entſchieden mit jenen wenigen Worten aus, welche wir bereits oben Anm. 3 angeführt haben. Unter der Gegenwart Chriſti dürfe man nicht eine ſolche Gegenwart verſtehen, „wie ich mein Hausfrow zu Straßburg „jetzt ſieh"; nicht dem Gedanken, der Erinnerung, der Vorſtellung ſey Chriſtus gegenwärtig, ſondern alſo, daß „Chriſti Leib und Blut „wirklich empfangen werde."

So beklagte ſich auch Bucer auf das energiſchſte darüber, daß ein von Megander verabfaßter „Kinderbericht" (Katechismus) im Gebrauche ſey, worin das Abendmahl (ächt megandriſch!) für eine bloße Erinnerung an Chriſti Tod ausdrücklich erklärt wurde. Wenn der gute Bucer einmal entlarvt und zur Ehrlichkeit gezwungen war, war er ein goldehrlicher Mann.

Und mit dieſer ſeiner Entſchiedenheit trug er auf der Septemberſynode den Sieg davon. Zwar mußte er von Megander eine nicht unverdiente Strafpredigt anhören; doch dies geſchah ohne, ja wider den Willen der Synode Die Synode faßte vielmehr am Ende den Beſchluß, daß Megander ſeinen Katechismus verbeſſern ſolle, und überhaupt trat man der bucer'ſchen Anſicht völlig bei. Der Rath fertigte Bucer'n ein officielles Zeugniß über ſein gutes Betragen auf der Synode aus, und erklärte hierin Bucer's Lehre für vollkommen ſchriftmäßig. Und in einem Protokoll [18]) heißt es,

---

48) Hundeshagen, S. 89, Anm.

man ſey mit Bucer dahin übereingekommen, daß Chriſti Leib nicht im Brod ſey, daß aber Chriſtus im Nachtmahl der Geſpons bei ſeiner Braut ſey. Deutlicher und ſchöner, als es durch dieſen (ſchon in Bucer's zweiter Declaration gebrauchten) ſchriftmäßigen [49]) Ausdruck geſchah, konnte der Zwinglianismus nicht ausgeſchloſſen, die reale aber centrale Mittheilung Chriſti an die Seinen nicht ausgeſprochen werden. Ueberdies war in jenen Worten bereits förmlich und mit Bewußtſeyn die Gegenwart im Nachtmahl und die Gegenwart im Brod geſchieden und als zweierlei auseinandergehalten.

Dieſe entſchiedene Meinung wurde nun von Seiten Berns aus auch ſtandhaft verfochten. In Zürich war man ſich, als man an Luther ſchrieb, über den Unterſchied des Zwinglianismus und Bucerismus noch nicht klar; es waltete noch jene Amphibolie der Ausdrücke: „durch den Glauben", „mit dem gläubigen Gemüth", und es iſt wahrſcheinlich, daß man in Zürich jene bucer'ſchen Wörter aufgenommen hatte, ohne die zwingliniſche Vorſtellung aufzugeben. Wenigſtens als Bern auf der Septemberſynode ſo entſchieden der bucer'ſchen Lehre in ihrer ſchärferen Beſtimmtheit huldigte, liefen von Zürich ſogleich Warnungen ein, „man ſolle bei ſeiner Confeſſion bleiben, und von dem Bucerismus, dieſem epidemiſchen Fieber, abſtehen" [50]). Dadurch ließen ſich aber die Berner nicht irre machen; ſie verfochten die bucer'ſche Lehre mit Eifer, ja nicht ohne Härte. Ohne Megander's Umarbeitung des Kinderberichts nur abzuwarten, ließ man eine neue Ausgabe desſelben drucken, worin man dem von ihm herrührenden Abſchnitt über das heil. Abendmahl eine andere, von Bucer gefertigte Bearbeitung ſubſtituirte. Megander, tief gekränkt, beſchwerte ſich; man erinnerte ihn, daß dieſe Bearbeitung Bucer's auf der Septemberſynode vorgeleſen und gebilligt worden ſey, und er, der einzelne, dem kirchlichen Beſchluſſe ſich zu fügen

49) Eph. 5, 23.

50) Hundeshagen, S. 91.

habe. Ritter fügte ſich wirklich; Megander weigerte ſich, und wurde im Dezember 1537 abgeſetzt.

Wir ſehen: Zürich iſt der Sache nach noch zwingliniſch; nur Bern vertritt die bucer-calviniſche Lehre.

Und ſelbſt dies darf noch nicht als ein eigentlicher Sieg des Calvinismus über den Zwinglianismus betrachtet werden. Die Zeit war viel zu ſtürmiſch geweſen, als daß eine ruhige, gediegene Umbildung in der Ueberzeugung hätte vor ſich gehen können; ja es lag in der ganzen Sache viel zu viel äußerliche Abſicht, als daß nicht hiedurch der Wahrheit und Lauterkeit der Ueberzeugung hätte Gewalt angethan werden ſollen. So geht es immer, wenn man um jeden Preis eine Union zu Stande bringen will, wenn man ſie macht, anſtatt ſie werden zu laſſen. Die Sehnſucht nach einem ſichtbaren Reſultate, dieſe Ungeduld, welche der Zeit nicht warten kann, ſchreckt die Einen ganz zurück, und reißt die Andern zu Zugeſtändniſſen fort, welche noch nicht in tiefer Ueberzeugung wurzeln; allgemeines Mißbehagen iſt die Folge. In Bern kamen dazu noch zwei beſonders ſchlimme Umſtände, erſtlich daß Kunz und Meyer, die Vertreter des Bucerismus, nicht einmal hiebei ſtehen blieben, ſondern ſelbſt die lutheriſche Lehre von der Gegenwart im Brode vortrugen, ſodann, daß das ganze Concordienwerk eine ſehr cäſaropapiſtiſche Färbung hatte. Der Rath, ganz zu Kunz und Meyer neigend, hatte dem Lande die neue Lehre nicht ohne Gewaltthätigkeit aufgedrungen. Das zeigte ſich recht deutlich nach Megander's Abſetzung. Dies Ereigniß rief allenthalben die größte Senſation hervor. Zürich beklagte ſich ſchriftlich, wurde aber trocken abgewieſen. Um ſo lauter ward der Widerſtand unter dem Berner Landvolk. Die Landgeiſtlichkeit ſchickte eine Deputation an den Rath und proteſtirte auf das entſchiedenſte gegen die Gewaltthätigkeiten. Sie ſagten, „wenn ein Engel vom Himmel käme, und lehrte anders, denn „die helle klare Schrift, ſo wollten ſie ihn nicht hören." Man ließ dieſe Abgeordneten im Rath nicht einmal niederſitzen, ſondern an der Thür ſtehen. Kunz fuhr ſie in barſcher Rede an, und warf ſich zum Vertheidiger der Cäſaropapie auf. Doch blieben die Abgeord-

neten ſo feſt, daß der Rath ſich genöthigt ſah, den Gebrauch des alten Katechismus neben dem neuen freizugeben, und im neuen ein paar Stellen, welche lutheriſch gedeutet werden konnten, abzuändern [51]).

So ſtanden alſo in Bern wieder, wie vor der Septemberſynode, Lutherthum und Zwinglianismus einander gegenüber. Kunz und Meyer, welche an Thomas Grynäus und Simon Sulzer neue Bundesgenoſſen erhalten hatten, ſetzten beim Rathe ſogar die Erlaubniß durch, ſich nicht mehr an die antilutheriſchen Reſtrictionen der Septemberſynode halten zu dürfen [52])! Und wenn man ihnen dann gleichwohl die Weiſung gab, nicht gegen die (zwingliniſchen) Berner Disputationsartikel zu lehren, ſo zeigte ſich darin nur, welche totale Verwirrung herrſchte, und es iſt klar, daß nun ein jeder machen konnte, was er wollte! —

Ein Theil der Berner lehrte entſchieden lutheriſch; ein kleinerer (Ritter an der Spitze) hielt ſich an das von Calvin auf die Septemberſynode mitgebrachte Bekenntniß, welches die bucer-calvin'ſche Lehre enthielt, und wovon wir bald eines weiteren zu reden haben; das Berner Landvolk und die übrige Schweiz war zwingliniſch.

Das war die Schweiz, mit welcher Luther die Concordie abſchloß. In dem Briefe, welchen die Schweizer an Luther geſchickt hatten, waren, wie wir ſahen, alle Differenzpunkte zwiſchen ihnen und Luther auf das allerſchärfſte ausgeſprochen; was die poſitive Lehre der Schweizer betraf, ſo war nicht einmal die Bucer'ſche Lehre beſtimmt darin enthalten, ſondern Ausdrücke gebraucht, welche auch zwingliniſch verſtanden werden konnten. Da-

---

51) Hundeshagen, S. 102. „Durch den Dienſt der Kirche übergiebt „der Herr Chriſtus uns die wahre Gemeinſchaft ſeines Leibes und Blu„tes" wurde geändert in: „verkündet der Herr Chriſtus uns, daß „er uns ſchenke." — „Das iſt dasjenige, ſo ich euch mit dieſem „Brod und Wein übergebe, unſichtbarer und himmliſcher Weiſe"; hier wurde „geiſtlicher" hinzugeſetzt.

52) Hundeshagen, S. 108.

von, daß Luther durch die Schweizer getäuſcht worden wäre [53]), kann alſo vernünftigerweiſe keine Rede ſeyn. Die Schweizer hatten nicht etwa die Differenzpunkte zwiſchen ihnen und ihm verdeckt und dagegen Gewicht darauf gelegt, wieweit ſie von Zwingli abwichen, ſondern gerade umgekehrt, ſie hatten ihm offen geſagt, worin ſie von ihm abwichen; und was die poſitiven Ausdrücke: „durch den Glauben" u. ſ. w. betraf, ſo läßt ſich vorausſehen, daß der durch Bucer's Verfahren ſchon ſo argwöhniſche Luther in dieſen Ausdrücken eher zu wenig als zu viel geleſen haben wird. Luther hat auch wirklich nachher zu Gotha gegen Bucer geäußert, daß er recht gut die Differenz zwiſchen ſich und den Schweizern kenne. Dennoch hat er die Concordie abgeſchloſſen.

Unter dem 1. Dez. 1537, nach dreivierteljähriger Bedenkzeit, alſo wahrlich ohne Uebereilung, ſchrieb er ſeine berühmte Antwort an die evangeliſchen Städte in der Schweiz [54]).

Nach einem Friedensgruß und einer Entſchuldigung wegen ſeiner verſpäteten Antwort, fährt er fort: „Ich habe nun zwar wiederum „E. E. Schrift geleſen, und bin deß erſtlich hoch erfreut, daß ich „vernommen, wie hintangeſetzt aller vorigen Schärfe und Verdacht, „ſo wir mit euern Predigern gehabt, euer ganzer großer Ernſt, Einigkeit anzunehmen und zu fördern, beſchloſſen ſey. Der Gott und „Vater aller Einigkeit und Liebe wolle ſolch gut angefangen Werk „gnädiglich vollführen, wie geſchrieben ſteht: Wann Gott gefällt eines Mannes Weg, ſo bekehrt er auch ſeine Feinde zum Frieden.

---

53) Hiſt. des Sacr.ſtreites, S. 399. Löſcher, S. 249. Siehe dagegen auch Planck III, 402. Löſcher hat ſogar zu zweifeln ſich erkühnt, ob die Schweizer ihren Brief an Luther wirklich abgeſchickt hätten! Der Arme vergaß, daß Luther die einzelnen im Briefe berührten Punkte über das Wort Gottes, Taufe u. ſ. w. beantwortet hat.

54) Siehe in Acta concordiae Eiiij — Fij. Luther's Werke, hall. Ausg. XVII, pag. 2594. Hospinian, II, 157. Hiſt. des Sacr.ſtreites, S. 400.

„Nun iſt wohl wahr und kann auch nicht anders ſeyn, daß ſolche „große Zwietracht nicht kann ſo leicht und bald, wieder ganz ohne „Riß und Narben geheilt werden. Denn es werden beides bei euch „und uns Etliche ſeyn, welchen ſolche Concordia nicht gefällig, ſon„dern verdächtig ſeyn wird. Aber ſo wir zu beiden Theilen, wie wir „es mit Ernſt meinen, feſt und fleißig anhalten, wird der liebe Gott „und Vater wohl ſeine Gnade geben, daß es ſich bei den andern mit „der Zeit auch zu Tode blute, und das trübe Waſſer ſich wiederum ſetze. „Iſt derhalben meine freundliche Bitt', E. E. wollen darzu thun und „mit Ernſt verſchaffen, daß bei euch und den Euern die Schreier, ſo „wider uns und die Concordia plaudern, ſich ihres Schreiens ent„halten, und das Volk einfältiglich lehren, daneben dieſe Sachen der „Concordien laſſen befohlen ſeyn denen, die dazu berufen und tüch„tig ſind, dieſelben nicht hindern, gleichwie auch wir allhier beides „in Schriften und Predigten uns ganz ſtill halten und mäßigen, wi„der die Euern zu ſchreien, damit wir nicht Urſach geben, die Con„cordiam zu hindern, welche wir ja von Herzen auch gern ſehen, „das weiß Gott; und Gottlob, des Fechtens und Schreiens iſt bis„hero genug geweſen, wo es hätte ſollen etwas ausrichten. Und zu„vorderſt will ich ja ganz demüthig gebeten haben, wollet euch zu mir „verſehen als zu einem, der es ja auch mit Herzen meinet; und was „zur Förderung der Concordie dienet, ſoviel mir immer möglich, an „mir nichts mangeln ſoll; das weiß Gott, den ich zum Zeugen auf „meine Seele nehme; denn die Zwietracht weder mir noch niemand „geholfen, ſondern vielen Schaden gethan hat, daß freilich nichts „nützliches noch gutes darin zu hoffen geweſen und noch nicht iſt.

„Und damit ich auf eure Artikel komme, ſo weiß ich keinen „Mangel an dem erſten: von dem mündlichen Wort; denn wir auch „nicht anders lehren, denn daß der heilige Geiſt müſſe inwendig „wirken im Herzen der Zuhörer, und daß das äußerliche Wort allein „nichts ausrichte. (Röm. 10 und 1) .... Deßgleichen Taufs „halben, im zweiten, ſpür' ich auch kein ungleichs. Denn gleich wie „jetzt vom mündlichen Wort geredt iſt, ſo halten wir auch, daß allein „Waſſer und Wort (welches das fürnehmſte in der Tauf iſt) ohne

„den heiligen Geiſt inwendig, nichts ſchaffe äußerlich; doch (daß) „ſolche Taufe Gottes äußerlich Zeichen, ja Gezeug und Werk ſey, „dadurch Gott in uns wirke, damit es nicht ein leer ledig Menſchen„zeichen oder eine Loſung ſey."

„Der dritte Artikel vom Sacrament des Leibs und Bluts Chriſti. „Haben wir auch noch nicht gelehrt, lehren auch nicht, daß Chriſtus „vom Himmel oder von der rechten Hand Gottes hernieder und auf„fahre, weder ſichtbarlich noch unſichtbarlich, bleiben feſt bei dem Ar„tikel des Glaubens: aufgefahren gen Himmel ꝛc. Laſſen's gött„licher Allmächtigkeit befohlen ſeyn, wie ſein Leib und Blut „im Abendmahl uns gegeben werde... wir gedenken da keiner Auf„fahrt noch Niederfahrt, die da ſollte geſchehen, ſondern bleiben ein„fältig bei den Worten: Das iſt mein Leib u. ſ. w."

„Doch wie droben geſagt, da wir einander hierinnen „noch nicht gänzlich verſtünden, ſo ſey jetzund das beſte, daß „wir gegen einander freundlich ſeyen und uns immer Guts gegen „einander verſehen, bis ſich das Glum und trübe Waſſer ſetze. So „kann Doctor Capito und Martin Bucer hier in allem wohl zura„then, wo wir nur die Herzen zuſammenſchicken, und allen Unwillen „fahren laſſen, damit dem heiligen Geiſt Raum gegeben werde."

Hierauf ſchließt der Brief mit neuen Verſicherungen aufrichtiger Liebe und Wünſchen des Segens und Friedens.

Man fühlt ſich zuvörderſt zu der Frage veranlaßt, wie ein ſolches Benehmen von Seiten Luther's pſychologiſch erklärbar ſey. Die Annahme, daß Luther ſich habe täuſchen laſſen, iſt ſchon oben widerlegt; Planck [55]) ſagt gut, daß Luther „bei dieſer Erklärung weiter „nichts, als — den Menſchenverſtand verliert." Daß Luther ſeine Glaubensüberzeugung geändert habe, iſt ebenſo wenig anzunehmen, er ſagt ja nur negativ, daß er kein ſolches Herniederſteigen Chriſti in's Brod, welches ein Gegenſtück zur Himmelfahrt bildete, annehme; die Ubiquität ſpricht er nicht aus, leugnet ſie aber ebenſo

---

55) A. a. O. S. 401.

wenig, ſondern beruft ſich auf Gottes Allmacht, welches ein Ubiquiſt ebenſo gut, als ein Non-ubiquiſt thun konnte und thun kann; kurz Luther hat von ſeiner Meinung nichts zurückgenommen, und den Schweizern von der ihrigen nichts zugegeben; er hat die Differenz als beſtehend anerkannt, und ſie dennoch als Brüder behandelt. So wenig dies aber einen Abfall von ſeiner Glaubensüberzeugung involvirte, ſo gewiß war es ein Abfall von ſeiner bisherigen Maxime, ſeiner Handlungsweiſe. Was er bisher als Satansliſt verdammt hatte, das tolerirte er jetzt mit unübertrefflicher Sanftmuth.

Das eine Mal muß er nothwendig einer irrigen Maxime gefolgt ſeyn. Es hat nicht an ſolchen gefehlt, die Luther'n im Jahre 1537 ſtraucheln ſehen, und erſt in dem Verfaſſer des kleinen Bekenntniſſes vom Abendmahl (1545) den großen Mann wiederfinden. Es hat auch ſolche gegeben, und giebt ihrer noch, welche umgekehrt in der Concordie den Mann finden, welcher in der Kraft der Gnade des Herrn ſich ſelbſt und die Beſchränktheit ſeines Standpunktes — wenigſtens auf eine Zeit lang — überwunden und nach manchen Jahren fleiſchlicher Gereiztheit ſein beſſeres Selbſt in vollem Maaße wiedergefunden hat. Wir überlaſſen die Entſcheidung dem Herzenskündiger, und mögen weder gegen den Luther der Concordie, noch gegen den Luther des großen und kleinen Bekenntniſſes den Stein aufheben. Wenn aber ſein Verfahren bei der Concordie pſychologiſch erklärt werden ſoll, ſo liegt die beſte Erklärung in ſeinem Briefe ſelbſt. Er hatte durch die lichtvolle Analogie zwiſchen dem Dienſt des Wortes und dem Sacrament (ſ. oben S. 387) erſt recht verſtehen gelernt, was die Schweizer eigentlich meinten, wenn ſie ſagten, nicht das Brod, ſondern der Herr ſelber ſey das Wirkende im Sacrament. Er ahnte, daß ſie nicht auf Entleerung des Sacramentes ausgingen, ſondern nur jeder Vergötterung der Creatur vorbeugen wollten. Er hoffte, daß für die Folge wohl eine weitere Verſtändigung möglich ſeyn werde. Und hatte ihn Bucer's Doppelgängerei zuvor oftmals mit gerechtem Widerwillen erfüllt, ſo mußte ihn die edle, entſchiedene Offenheit, womit die Schweizer die ganze

Differenz zwiſchen ihnen und ihm ſo klar darlegten und eingeſtanden, eher anziehen und erfreuen als zurückſtoßen und betrüben. Auch konnte der warme, kindlich fromme Ton des Schweizer Briefes ihn unmöglich unberührt laſſen [56]), ebenſowenig als der Blick auf die verjährten Wunden der Kirche, welche ſich „endlich zu Tod bluten“ ſollten. Und ſo that er den Schritt, deſſen nur große Männer fähig ſind: der Wahrheit und der Liebe opferte er den Ruhm der Conſequenz.

Welche Bedeutung dieſes Ereigniß für die weitere Folge hatte? — Vor allem ſieht man ſchon hieraus vorläuſig, wie Luther zwiſchen zwingliniſcher und calviniſcher Lehre einen Unterſchied zu machen wußte. Doch da Luther nachher in ſein altes, bittres Benehmen gegen die Schweizer zurückfiel, ſo muß die nähere Unterſuchung hierüber auf einen folgenden Paragraphen verſpart werden. — Die eigentlichen hiſtoriſchen Folgen der Concordie waren nicht ſehr groß; eine dauernde Union kam nicht zu Stande, und man hätte darüber weder jammern noch ſich verwundern ſollen. Dieſe Concordie, ſo ſehr ſie Luther'n Ehre macht, trug doch den Keim der Auflöſung ſchon in ſich. Der Calvinismus war, wie wir geſehen haben, in der Schweiz noch keineswegs rein heraus gegohren; es zeigte ſich im Verfolg eine Ausbreitung und Kraft des zwingliniſchen Elementes, welche Luther'n erſchrecken mußte. Als ihm Zwingli's expositio fidei, welche fünf Jahre nach Zwingli's Tod edirt ward mit einem Abſchnitt über's Abendmahl, welchen Zwingli's eigne Randbemerkung für unreif erklärt hatte [57]), als ihm dieſe Schrift zu Geſichte kam,

---

56) Die Schweizer beantworteten Luther's Brief (acta conc. Gij ff.) und erklärten förmlich ihren Beitritt zu den Wittenbergern Artikeln im bezeichneten Sinn. In der kurzen Antwort hierauf (Donnerst. nach Johanni 1538, acta conc. H ff.) ſagt Luther: „Es iſt mir kein Zwe„fel, daß bei euch ein ſehr fromm Völklein iſt, das mit Ernſt gern „wohl thun und recht fahren wollt.“

57) Am Rande des Manuſkripts ſiehn von Zwingli's Hand die Worte: Hic non prosequeris describendo, sed aliud, quod par sit, in locum

wurde er, wie er im kleinen Bekenntniß erzählt, auf's höchſte aufgebracht. Die Concordie ſchien ihm von Seiten der Schweizer gebrochen. Und ihn ſelber trieben ſeine Umgebungen unvermerkt wieder in den alten Ton der Polemik hinein. Eine dauerhafte Union hätte erſt auf Grund einer gemeinſamen Lehre entſtehen können. Dazu war die Zeit noch nicht reif.

Aber ganz vergeblich war das Bucer'ſche Concordienwerk keineswegs. Während nämlich Luther in dogmatiſcher Beziehung ſich nicht von der Stelle rückte, ſo machte das reformirte Abendmahlsdogma den erſten, wichtigen Fortſchritt. Noch trug zwar der Calvinismus keinen Sieg davon über den Zwinglianismus; aber der Calvinismus ward doch das erſtemal ausgeſprochen, zum erſtenmal der Zwinglianismus zum Calvinismus entwickelt.

Zwingli ging von der richtigen exegetiſchen Baſis aus, und ſagte: Was wir im heil. Abendmahl empfangen, iſt Chriſti gebrochener Leib, iſt der im Tode Chriſti geſtiftete Gnadenbund.

Jetzt ſah man ein: der Bund in Chriſti Tod iſt ein Bund der Lebensgemeinſchaft mit Chriſti Perſon. Wir empfangen dadurch die Frucht ſeines Todes zu eigen, daß er real in uns eingeht und in uns lebt.

Von der richtigen Exegeſe aus kam man von ſelbſt wieder (durch Berückſichtigung von Joh. 6, Eph. 5 u. a.) auf die Annahme einer Lebensgemeinſchaft und perſönlichen Mittheilung Chriſti.

Dieſe Idee wurde nicht etwa, wie moderne Polemiker es darſtellen möchten, aus momentaner Schmiegſamkeit gegen die Lutheraner herübergenommen und von ihnen entlehnt, ſo daß ſich die reformirte Kirche für das bischen Wahrheit, das auch ſie beſitze, bei der lutheriſchen zu bedanken hätte, ſondern dieſe Anſicht hatte Decolampad lange vor Bucer's Bemühungen ſelbſtändig in der confessio Mylhu-

---

hujus pones. Vgl. Zuinglii Opp. ed. Schuler et Schulthess, vol. IV, Pars I, p. 51.

siana ausgeſprochen, und Calvin hat dieſelbe Anſicht ſelbſtändig aus Frankreich mitgebracht.

Wie dieſe Anſicht bei Calvin ſich uranfänglich gründete und eines weiteren ausbildete, und alle die ſpeciellen Fragen, wie die Mittheilung Chriſti im Abendmahl ſich zu der unio mystica verhalte, was der einzelne Abendmahlsgenuß für eine Bedeutung habe, wie der ſubjektive Glaube ſich dabei verhalte u. ſ. w. aufgeworfen und gelöſt wurden, das iſt der Gegenſtand der folgenden Betrachtung.

---

§. 36.

Calvin und ſeine Abendmahlslehre.

Schon in den Verhandlungen, welche dem Abſchluß der Concordie vorangingen, ſehen wir einen Mann auftreten, welcher ein eigenthümliches Prinzip ohne äußeren Eclat, aber mit unerſchütterlicher ſtiller Feſtigkeit vertritt, und ſofort von Jahr zu Jahr an Bedeutung gewinnt, bis er in einer Höhe und auf einem Gipfel kirchengeſchichtlicher Bedeutung daſteht, alſo, daß er Luther'n ſelbſt als ebenbürtiger Genoſſe, als zweiter Mittelpunkt des Reformationswerkes an die Seite geſtellt werden kann. Von Zwingli läßt ſich das nicht ſagen. Zwar kann Zwingli als ſelbſtändiger Anfänger der Reformation Luther'n zur Seite geſtellt werden; auch hält ſeine Perſönlichkeit mit der ſeines ſächſiſchen Mitarbeiters wohl den Vergleich aus, denn möchte auch die Perſönlichkeit des letzteren eine gewaltigere, überwältigendere, gediegnere ſeyn, ſo war an Muth des Glaubens der Toggenburger ihm gleich, und durch jenen kryſtallhellen Candor ſeiner Seele und ſeines Gemüthes war er dem Manne ſogar überlegen, deſſen Fehler groß, wenn auch freilich „nur darum „ſo groß waren, weil ſeine Tugenden ſo groß waren." Endlich kann

Zwingli bis in die Zeit des Syngrammaſtreites hinein auch was ſeinen Einfluß betrifft, Luther'n an die Seite geſtellt werden; denn bis dahin war er nicht bloß für die Schweiz, ſondern auch für ganz Süddeutſchland der Mittelpunkt der Reformation. Von da an aber hörte ſein Einfluß auf; ſein Dogma machte einen Stillſtand, ſeine Wirkſamkeit Rückſchritte; er hörte auf, über die Grenzen der Schweiz hinaus wichtig zu ſeyn; während Luther der Vertreter der Reformation vor Kaiſer und Reich ward, war Zwingli der Reformator eines halben Bisthums. Auch innerlich war ſein Werk unvollendet. Wir finden mit Freuden bei ihm die Keime zu künftiger Entwicklung. Jene dogmatiſche Freiheit des vom Humanismus ausgegangenen Reformators, welcher nicht vorſchnell durch feſte Formeln die Lehrentwicklung abſchließen wollte, brachte es mit ſich, daß in ſeinem Lehrſyſtem Ideen angebahnt wurden, die erſt jetzt nach drei Jahrhunderten in ihrer Wichtigkeit ſich herausſtellen. Aber je intereſſanter dieſe Erſcheinung für uns, für die ſpäte Nachwelt iſt, je mehr Zwingli's Theologie einen typiſch-prophetiſchen Charakter für die Zukunft trug, deſto geringer war die Nachhaltigkeit und Fruchtbarkeit derſelben für die damalige Zeit. Ein großer Berg wird nicht in Einem Anlauf erſtiegen; nicht der erſte Flügelſchlag trägt den Adler in die Wolke empor. Auch auf den erſten Aufſchwung des evangeliſchen Geiſtes in der Reformation folgte eine Abſpannung; je größer der Impetus geweſen, womit man ſich emporgeſchwungen, um ſo früher ſank man wieder einem Ruhepunkt entgegen. Die Zeit war für eine freie bibliſch-ſpeculative Theologie in dem Sinne, wie Zwingli in ſeinem comm. de vera et falsa relig. ſie gegeben, ſchlechterdings nicht reif; Zürich ſelbſt ſank in der Art in eine ſcholaſtiſche Erſtarrung, daß es bei dem Punkte, bis zu welchem Zwingli fortgeſchritten war, ſtehen blieb, und ſeine dogmatiſchen Unbeſtimmtheiten als den höchſten Grad wahrer Beſtimmtheit betrachtete, welcher nicht überſchritten werden dürfe; die Zeit bedurfte von neuem einer Scholaſtik.

Der Mann, welcher für die größere Hälfte der evangeliſchen Kirche eine evangeliſche Scholaſtik ſchuf, d. h. die freie Gei-

ſtesſtrömung, welche von ſelber nach Fixirung verlangte, in eine beſtimmte, feſte Form brachte — der Mann, in welchem ſich der Kryſtalliſationsproceß der evang. Lehre vollzog — war Calvin. Auf die regenerative und ſchöpferiſche Periode der Reformation mußte eine Periode der Organiſation folgen. Calvin organiſirte die Dogmatik, indem er das evangel. Dogma in ein Syſtem brachte, in welchem das Lebensprinzip der reformatoriſchen Theologie ſich unverkümmert wiederfindet, aber nicht als bewegendes, treibendes, ſondern als ein Schwerpunkt, von dem aus der ganze reiche manchfaltige Stoff attrahirt, disponirt und zur Ruhe gebracht wird. Er ward der Schöpfer der reformirten Dogmatik. Calvin organiſirte die Exegeſe. War man bisher von der Schriftforſchung aus zum Verſöhnungsdogma gekommen, ſo legte er nun dies Reſultat der bisherigen Schriftforſchung als Baſis der nun beginnenden exegetiſchen Thätigkeit zu Grunde, als oberſten exegetiſchen Canon. Er ward der Schöpfer der reformirten Exegeſe. Calvin organiſirte aber auch die kirchliche Verfaſſung. Denn die Organiſation konnte bei der Theologie nicht ſtehen bleiben. Nicht bloß die wiederhergeſtellte Theologie, auch die wiederhergeſtellte Kirche bedurfte einer ruhigen Conſolidirung. War man in Deutſchland bei dem Nothbehelf einer „Diktatur des Staates in der Kirche" (wie Bunſen es richtig bezeichnet) ſtehen geblieben, ſo ſprach Calvin die Autonomie der Kirche aus [1]). Hatte man in Deutſchland einerſeits das römiſch-kanoniſche

1) Damit wollte er nicht (wie oft fälſchlich angenommen wird) eine Trennung von Staat und Kirche. Das Verhältniß der Kirche zum Staat ſollte ſich ganz nach der Stellung richten, die der Staat ſich zur Kirche gab. Mit einem Staate, der erklärte, ein evangeliſcher ſeyn zu wollen, ſollte die Kirche unbeſchadet ihrer Autonomie ein enges Bundesverhältniß eingehen; gegen einen nicht-evangeliſchen Staat ſollte ſie ihre ganze Selbſtändigkeit wahren. So ſehen wir in Genf durch Calvin die engſte Vereinigung von Staat und Kirche, in Frankreich durch denſelben Calvin die konſequenteſte Trennung eingerichtet. Seine Synodalverfaſſung hat den großen Vorzug, daß ſie ſich den verſchiedenſten Nüancen des

Prinzip von der hierarchia ordinis et hierarchia jurisdictionis mitſammt der ganzen Lehre von dem ordo verworfen, und dann andrerſeits dennoch die kanoniſchen Begriffe der jurisdictio unverarbeitet herübergenommen; hatte man einerſeits die Lehre von dem Unterſchied der Biſchöffe und bloßen Prieſter verworfen, und dann andrerſeits dennoch den Begriff des Episcopats herübergenommen, und auf den Landesherrn übertragen; hatte man dieſer ganzen Praxis zu Liebe die ſonderbare Theorie von Geiſtlichkeit, Fürſt und Volk als den drei kirchlichen Ständen erſonnen: ſo hat dagegen Calvin ein neues Kirchenrecht auf evangeliſchen Prinzipien erbaut. Er unterſchied nicht ordo und jurisdictio, ſondern er nahm als die drei weſentlichen Kirchenämter das ministerium, die gubernatio und die diaconia an. Die Diaconie kam der Gemeinde, das ministerium den Theologen zu. Aus dem Pfarrer und der Diaconie gemeinſam entwickelte ſich das Gemeindepresbyterium als unterſte gubernirende Behörde, aus den Presbyterien die Klaſſenſynode, aus der Klaſſenſynode die Provinzialſynode u. ſ. f., ſo daß das Amt der gubernatio alſo aus dem des ministerium und der diaconia zuſammengenommen erwuchs. Calvin iſt der Schöpfer der reformirten Kirchenverfaſſung.

Der reformirten Kirchenverfaſſung, ſagen wir. Aber hier hat „reformirt" einen anderen Sinn, als zur Zeit Zwingli's. Man irrt unglaublich, wenn man Calvin als den unmittelbaren Fortſetzer des Werkes Zwingli's, und die durch Calvin entſtandene reformirte Kirche als innerlich identiſch mit der durch Zwingli entſtandenen betrachtet. Die zwingliniſche Kirche bildete einen deutlichen Gegenſatz zur lutheriſchen oder der Kirche Augsburgiſcher Confeſſion, und blieb auch nach der Concordie noch neben derſelben ſtehen; zu einer Union kam es nie. Calvin gründete zuerſt in der romaniſchen

Verhältniſſes zwiſchen Staat und Kirche anbequemt, während die Conſiſtorialverfaſſung nur auf das Verhältniß der engen Vereinigung beider berechnet iſt.

Schweiz eine neue Kirche von dritter Art, die ihrem äußeren Weſen nach ſich noch weiter von der lutheriſchen entfernte, als die zwingliniſche, weil Farel, der Vorarbeiter Calvin's, in Cultus und Verfaſſung nicht bloß (wie Luther und Zwingli) das Alte gereinigt, ſondern von Grund aus ein Neues geſchaffen hatte; die dagegen in ihrer Theologie eine höhere Einheit zwiſchen Luther und Zwingli bildete. Dieſe Theologie verpflanzte ſodann Calvin in das weſtliche Deutſchland, und geſtaltete durch ſie einen beträchtlichen Theil der Kirche Augsburgiſcher Confeſſion um. Endlich nahm er nach ſeiner Rückkehr in die Schweiz die zwingliniſche Kirche ebenfalls in ſeine Kirche auf.

Die reformirte Kirche Calvin's beſteht alſo aus dreien Maſſen, erſtlich aus der romaniſch-reformirten oder eigentlich calviniſchen Kirche, die, außer der calviniſchen Theologie auch den calviniſchen Cultus und Verfaſſung hat, ſodann aus der deutſch-reformirten Kirche, die indem ſie die calviniſche Theologie annahm, ſich doch ſtets für eine der Augsb. Confeſſion angehörige erklärt, und in Cultus und Verfaſſung erſt ſpäterhin der calviniſchen ſich genähert, aber auch nur genähert hat; endlich in der zwingliniſchen Kirche der deutſchen Schweiz, welche nicht einmal die Theologie Calvin's unverkümmert aufnahm, in Cultus und Verfaſſung aber ganz bei den zwingliniſchen Einrichtungen ſtehen blieb.

Werfen wir nach dieſen Bemerkungen über Calvin's Wirkſamkeit noch einen Blick auf ſeine Perſönlichkeit, ſo finden wir in ihm die freundliche Erſcheinung nicht wieder, die uns der friſche, lebensmuthige Zwingli bot. Calvin imponirt uns durch eiſerne Feſtigkeit, Unerſchütterlichkeit und Conſequenz; aber ſeine Erſcheinung iſt ernſt und düſter. Wer würde dies aber nicht begreiflich finden. Zwingli und Calvin bilden zuſammen das Janusgeſicht der Reformation. Der Eine blüht auf im erſten Lenze des Humanismus, voll Muth und unendlichen Hoffnungen. Wie tragiſch waren dieſe Siegeshoffnungen bei Kappel untergegangen! Die Zeit des Kampfes und der Erſchütterung war es, in der der Andere empor wuchs; iſt jener ein Bild der reformatoriſchen Hoffnung, ſo iſt dieſer ein Bild

der reformatoriſchen Sorge. Seine Aufgabe war, in heißem Kampf und Mühen das gefährdete Werk zu retten. Daher ſein Ernſt, ſeine düſtere Strenge.

Die theokratiſche, zuweilen wirklich geſetzliche Strenge, welche Calvin oft vorgeworfen wurde, hat er jedoch eigentlich nur in der romaniſchen Kirche geübt. Und dort mit Recht. Wer die Schilderungen der grenzenloſen Entſittlichung und Verfaultheit lieſt, wie ſie damals unter den romaniſchen Völkern herrſchte, der begreift es wohl, daß hier das bloße Evangelium von der Gnade nothwendig wäre auf Mißbrauch gezogen worden; der begreift es, daß jene Völker einer Geſetzeszucht nothwendig bedurften, um für das Evangelium erzogen zu werden; der wird ſich überzeugen, daß Luther ſelbſt, wenn er dort gelebt und gewirkt hätte, ebenſo würde gehandelt haben. Wenn wir anerkennen, daß das Pabſtthum ſelber mit ſeiner viel ſchlimmeren Ceremonialgeſetzlichkeit doch im Lichte der Vorſehung betrachtet den göttlichen Beruf hatte, die rohen germaniſchen Nationen für das evangeliſche Chriſtenthum vorzubereiten, ſo werden wir uns auch nicht weigern dürfen zuzugeſtehen, daß ebenſo Calvin einen göttlichen Beruf hatte, die romaniſchen Völker ſeiner Zeit durch das Joch einer Sittengeſetzlichkeit erſt zu erziehen für das freie Evangelium, das durch eine Union der geſammten evangeliſchen Kirche auch dieſen Völkern zu ſeiner Zeit gebracht werden muß und ſoll und wird. Die glänzendſte Rechtfertigung für Calvin's Verfahren in Genf liegt aber darin, daß er in Straßburg — anders verfuhr. Wo jene Geſetzeszucht nicht nöthig war, dachte er nicht an eine Einführung derſelben. In den Umſtänden alſo, nicht in einer perſönlichen Beſchränktheit iſt der Grund derſelben zu ſuchen Und wenn Calvin vor einer Rückkehr von Straßburg nach Genf zittert und graut, ſo ſehen wir wohl, daß eine Kirche, die der geſetzlichen Zucht nicht bedurfte, ſeinem Naturell die erwünſchtere war.

Dieſe Vorbemerkungen über den Geſammtcharakter der Wirkſamkeit Calvin's waren unerläßlich. Auf den Entwicklungsgang des großen Reformators und auf ſeine Geſchichte einzugehen, in der Art, wie wir es bei Zwingli thaten, ſcheint uns dagegen unnöthig, da ja

über Calvin's Leben und Entwicklung kein Dunkel herrſcht. Nur ſoviel muß hier in Kürze mitgetheilt werden, als zum Verſtändniß der Entſtehung des Standpunktes, den er in der Abendmahlslehre einnimmt, nöthig iſt.

Wie ſonderbar iſt es doch, daß die nachherigen lutheriſchen Polemiker ihn als einen verſchmitzten Zwinglianer betrachteten, welcher die Pille der zwingliniſchen Abendmahlslehre unter der Rauſchgoldverhüllung lutheraniſirender Redensarten in Deutſchland einſchwärzen wollte, während die Schweizer bei ſeinen Lebzeiten ihn als einen Lutheraner betrachteten, welcher offen und ehrlich auf Bekämpfung des Zwinglianismus ausgehe! Welcher der beiden früheren Kirchen gehörte er von Haus aus an? Der zwingliniſchen, oder der lutheriſchen? Thun diejenigen Recht, welche ſeine erſte Bildung vom Lutherthum ausgehen laſſen, oder die, welche ihn ohne weiteres als einen Angehörigen der ſchweizeriſchen Reformation betrachten [2])?

Dieſe Fragen ſind wirklich nicht ſo ganz leicht zu entſcheiden; denn in der That war Calvin durch wechſelnde Lebensumſtände in beide vor ihm gegründete Kirchengemeinſchaften hineingeſtellt. Der Kreis, von wo die erſte reformatoriſche Anregung auf ihn ausging, ſtand mehr unter Luther's geiſtigen Einwirkungen, als unter denen Zwingli's; und ſpäterhin vollends hat Calvin eine Reihe von Jahren ganz eigentlich als lutheriſcher Theologe im Dienſte der lutheriſchen Kirche geſtanden, und als Freund Melanthon's an wichtigen Religionsgeſprächen Antheil genommen. Zwiſchen inne fällt ein Abſchnitt ſeines Lebens, wo er im Dienſte der berneriſchen Kirche mit dem Zwinglianer Farel zuſammen thätig und in die innere Entwicklung des Zwinglianismus hineingeſtellt war. Beiderſeitige Einflüſſe haben alſo auf die Geſtaltung ſeiner Geiſteswelt ihre Wirkung geäußert. Aber — und das iſt die Hauptſache — gegen beide verhielt ſich Calvin ſelbſtändig. Er iſt nicht das Produkt — weder der

---

2) Ueber die Vertreter der letzteren Anſicht vgl. Planck, Bd. 5, Thl. 2, S. 10.

lutheriſchen noch der zwingliniſchen Richtung; er iſt das Produkt ſeiner ſelbſt. Mit der höchſten Selbſtändigkeit erkämpfte er ſich innerlich ſein Syſtem; Zwinglianismus und Lutherthum wirkten dann anregend auf ihn ein; mit freier Elaſtizität ging er in beide ein, ohne ſein Eignes zu verlieren; er begriff beide in ihrer Wahrheit, aber er führte die Wahrheit beider auf ſein eigenthümliches Syſtem zurück; ſo bereicherte er ſein Syſtem durch die organiſche Verarbeitung mit den anderen beiden; aber er gab von dem Eigenen kein Jota gegen jene auf.

Dafür nun die Belege. Schon ſeine Geburt ſtellte ihn vermittelnd zwiſchen zwei Nationen. Sein Vater, der Fiskalprokurator und biſchöffliche Secretair Gerhard Caulvin zu Noyon in der Picardie, war Franzoſe, ſeine Mutter, Anna geb. Franke aus Cambrai, war deutſchen Blutes. Den 10. Juli 1509 erblickte er das Licht der Welt. Seine Erziehung war eine vornehme; er empfing ſie gemeinſchaftlich mit den Kindern der adligen Familie Mommor, der edelſten in jener Gegend. Er ward zum Theologen beſtimmt, und auf der Sorbonne unter Maturnius Cordier, dem régent au collège de la Marche, in der ſcholaſtiſchen Theologie gebildet. Ein wichtiger Umſtand, daß er von Hauſe aus Scholaſtiker, nicht Humaniſt war! Dies befähigte ihn, das Weſen der lutheriſchen Theologie zu verſtehen und zu würdigen; dies befähigte ihn überhaupt zur Löſung der Aufgabe, zu welcher ihn Gott beſtimmt hatte, zur Fixirung und Conſolidirung des reformatoriſchen Lehrſyſtems. Schon im 18. Jahr erhielt er eine Pfarrei zu Marteville, dann zu Pont l'évêque [3]).

Hier ging ein Umſchwung mit ihm vor. Er hatte die Bibel kennen lernen. Diejenigen, welche ihn durch die Lektüre von Luther's Schriften zur Reformation bekehrt werden laſſen, irren. Die

---

3) Für dies Alles iſt Henry in ſeinem Leben Calvin's mein Gewährsmann. Dies Werk wird als ausgezeichnete Materialienſammlung immer ſeinen Werth behalten, wenn auch die Verarbeitung manches zu wünſchen übrig läßt.

Bibel allein war es anfangs, welche ihn mit ihm ſelber, d. h. mit ſeiner bisherigen Theologie, uneins machte. Wir wiſſen nichts genaues über den Gang ſeiner innern Umänderung; daß er aber völlig mit der Theologie der röm. Kirche zerfiel, iſt daraus zu entnehmen, daß er ſofort ſeine Pfründe und ſeinen ganzen bisherigen Lebensplan aufgab, und ſich zum Studium der Jurisprudenz entſchloß. Es iſt dies zugleich eine Probe ſeiner Energie, ſeines eiſernen Charakters, der nichts halbes duldete. Er war, was die Franzoſen entier nennen; was er war, wollte er ganz und ungetheilt ſeyn. Die Gemüthstiefe bildet den Grundton ſeines Charakters; die Willensfeſtigkeit und Verſtandesſchärfe ſtand mit ihr im wohlklingendſten Akkord. Ihn für einen bloßen Verſtandesmenſchen zu erklären, wie ſie in Frankreich ſo häufig ſind, iſt noch Niemanden eingefallen.

Er begann ſein juriſtiſches Studium zu Orleans; zu Bourges, wo er daſſelbe fortſetzte, lernte er einen Deutſchen, Melchior Wolmar aus Rothweil (einen Landsmann des Schafhäuſer Ritter) und durch ihn die griechiſche Sprache und das Original des n. T. kennen. Seine evangeliſche Ueberzeugung befeſtigte ſich nun immer mehr; Gewiſſensernſt war die Mutter ſeines Glaubens. **Quoties in me descendebam**, ſchreibt er in jener Zeit, **extremus horror me incessebat, cui nulla piacula, nullae satisfactiones mederi possunt.** Wie Luther, kam auch er durch ernſte innere Kämpfe zum evangeliſchen Glauben an die Verſöhnung aus freier Gnade.

Seine Jurisprudenz mag weſentlich dazu beigetragen haben, daß ſein Glaubensſyſtem ſich in jener begrifflichen Schärfe ausbildete, die wir an ihm bewundern. Als Juriſt war er ſo ausgezeichnet, daß ihm die Univerſität den Doktortitel unentgeldlich ſchenkte. Anfangs wollte er in Paris auf eine Anſtellung aſpiriren. Bald erhielt er eine andere Wendung. Die reformatoriſche Richtung hatte ſich im Nord- und Mittel-Frankreich durch Luther's Schriften, im tieferen Süden durch Zwingli's Einfluß verbreitet, und nun brach eine heftige Verfolgung aus. Hier ſtellte ſich heraus, daß der innerſte Menſch in Calvin nicht der Juriſt, ſondern der Reformator war. Er konnte es nicht laſſen, die verbotenen Verſammlungen zu beſuchen,

die Märtyrer hin und her zu ſtärken, ſich ſelbſt manchfach der Gefahr des Märtyrertodes auszuſetzen. Eine für den neugewählten Rektor der Sorbonne, Nicolaus Cop, ausgearbeitete Antrittsrede zu Gunſten der Reformation, nöthigte beide zur Flucht. Wir begleiten ihn nun nicht weiter auf ſeinen Pilgerfahrten nach Navarra, wo Margaretha die Reformation beſchützte, und er den alten Favre d'Etaples kennen lernte, nach Paris, nach Orleans, nach Straßburg, wo er Bucer und Kapito kennen lernte, nach Baſel, wo er hebräiſch ſtudirte, nach Ferrara, wo er am Hofe der Renata, der Mutter der berühmten Eleonore Taſſo's, als „Charles d'Espeville“ weilte und den aus Frankreich vertriebenen Pſalmüberſetzer Clement Marot fand, nach Noyon endlich, wo er ſein Erbgut verkaufte, um ſeine Geſchwiſter Anton und Marie aus Frankreich hinweg nach Straßburg oder Baſel zu bringen. Wir eilen über dieſe Pilgerfahrten raſch hinweg; nur zwei Punkte ſind wichtig.

Erſtlich, daß er in Straßburg und Baſel ſich ſo heimiſch fand, daß er einen dieſer Orte zu ſeinem Aufenthalt zu wählen beſchloß. Wandte er doch auch ſpäter, aus Genf verbannt, ſich nach Straßburg. Wie lieb müſſen dieſe beiden Städte ihm geweſen ſeyn! Wie muß das dortige geiſtige und kirchliche Leben ſeiner innerſten Herzensneigung entſprochen haben! Bucer, Kapito und Oecolampad waren alſo die Männer, denen er ſich verwandt fühlte. Dieſe Männer waren es aber, die zwiſchen Zwinglianismus und Lutherthum ebenſo die Mitte bildeten, wie ihre Wohnorte zwiſchen deutſchem und franzöſiſchem Weſen auf der Grenzſcheide lagen. Hier war Calvin's geiſtige Heimath; in dem Mittelpunkt, wo die von Norden nach Süden gehende Verbindungslinie zwiſchen Lutherthum und Zwinglianismus ſich mit der von Oſten nach Weſten gehenden Verbindungslinie zwiſchen Deutſchland und Frankreich kreuzten.

Zweitens iſt es ein Umſtand von höchſter Wichtigkeit, daß er bei jenem erſten Aufenthalt in Baſel, im Jahre 1535 ſeine erſte Ausgabe der Institutio religionis christianae ſchrieb. Er brachte dies ſein Syſtem alſo ſchon fertig aus Frankreich mit. Man kann nicht ſagen, daß es unter lutheriſchem oder zwingliniſchem

Einfluß entſtanden wäre; dafür iſt es vor allem zu originell; auch war jener Aufenthalt in Straßburg und Baſel viel zu kurz, als daß für einen bedeutenden Einfluß Bucer's oder Oecolampad's Raum geweſen wäre, und zum Ueberfluſſe hat Calvin, wie bekannt, ſelbſt verſichert, daß er ſein ganzes Lehrſyſtem ſchon vor ſeinem 20ſten Jahre in ſich vollendet habe, und nie von einem Punkte desſelben gewichen ſey.

Wir haben alſo in der erſten Ausgabe ſeiner Institutio ein Document ſeines eigenen, ſelbſtändigen, primitiven Syſtems, ein Document aus einer Periode, wo er noch weder unter dem Einfluß des Zwinglianers Farel, noch unter dem der lutheriſchen Theologen geſtanden war.

Es muß uns wichtig ſeyn, ſeine damalige, alſo ſeine urſprüngliche Abendmahlslehre kennen zu lernen.

Er ſpricht ſie aus in folgenden Worten[4]: Ceterum, tametsi carnem suam a nobis sustulit et corpore in coelum ascendit, ad dextram tamen patris sedet, hoc est in potentia, majestate et gloria Patris regnat. Bleiben wir ſogleich bei dieſen erſten Worten ſtehen. Für Zwingli war die sessio ad dexteram ein Hinderniß für ein Kommen Chriſti zu uns, jedoch wohlgemerkt (wie wir §. 33 ſahen) nur für ein locales Herabkommen. Mit Recht hatte ſich Zwingli gegen die Ubiquität und die daraus gefolgerte praesentia localis gewehrt. Aber bei dieſem negativen Reſultat war er ſtehen geblieben. Da er die Idee der Lebensvereinigung, auch der centralen, ſpäter ganz fallen ließ, ſo beſchäftigte er ſich nicht mit der Frage, wie doch unbeſchadet der sessio ad dexteram, und ohne daß eine Ubiquität angenommen werde, Chriſtus gleichwohl real (aber eben central) ſich uns mittheilen könne. Auf dieſe poſitive Seite geht nun Calvin ein. Auch für Calvin iſt Chriſtus leiblich von uns ge-

4) Henry, Leben Calvin's, Thl. I, S. 129 u. 128. Instit. ed. prim. pag. 246 sq.

trennt; aber ſeine sessio ad dexteram faßt er als Theilnahme an der Allmacht und Majeſtät des Vaters. Was folgt daraus? Hoc regnum, fährt er fort, nec ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exserat, quin se praesentem potentia ac virtute exhibeat, quin suis semper adsit, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet, non secus ac si corpore adesset. Hier erhebt ſich Calvin hoch über den Gegenſatz, in welchem Luther und Zwingli befangen waren. Für beide war das die Hauptfrage geblieben, ob Chriſti verklärter Leib ſeiner Subſtanz nach, als Körper, umſchrieben oder unumſchrieben ſey. Beide theilten die Vorausſetzung, daß eine reale Vereinigung Chriſti mit uns nur in dem Falle ſtattfinden könne, wenn Chriſti Leib unumſchrieben ſey. Luther, um zu einer realen Vereinigung zu gelangen, behauptete die Unumſchriebenheit. Zwingli, um nicht die Unumſchriebenheit zugeſtehn zu müſſen, ließ lieber ſeine eigne urſprüngliche Lehre von einer realen Lebensvereinigung fallen oder attenuirte ſie doch zu einem bloßen Leben des Geiſtes Chriſti in uns. Beide hatten in einem Stücke recht, Luther in der Lehre von der realen Vereinigung, Zwingli in der Lehre von der Umſchriebenheit. Beide hatten im andern Stück Unrecht, nämlich in der Vorausſetzung, daß die Umſchriebenheit die reale Vereinigung ausſchließe. Das iſt nun die große Grundwahrheit und das Columbusei der calviniſchen Abendmahlslehre, daß er zeigt: die Umſchriebenheit des verklärten Leibes Chriſti thut der realen Vereinigung gar keinen Eintrag. Der größte der chriſtlichen Philoſophen, Leibnitz, hat es ſchon ausgeſprochen [5]), daß der eigentliche Vereinigungspunkt der beiden Confeſſionen darin liege, que la substance du corps consiste dans la puis-

5) Pensées de Leibnitz, 2e édition, Paris 1803, pag. 106. — Oeuvr. de Leibn. tom. 5, pag. 241.

sance primitive, active et passive, et que c'est dans l'application immédiate de cette puissance que consiste la présence de la substance, même sans dimensions; er hat auch anerkannt, daß Calvin (wo er nicht ſich ſelbſt untreu werde), den Begriff der Leiblichkeit ſo gefaßt, und daher die reale Vereinigung mit der Lehre von der Umſchriebenheit zu vereinigen gewußt habe [6]). So iſt es in der That. Luther und Zwingli faſſen den Begriff des Leibes nach grob phyſicaliſcher Vorſtellung als den eines ausgedehnten materiellen Körpers im phyſicaliſchen Sinn. Das iſt freilich richtig, wenn von einem Stein, einem Holz die Rede iſt; es iſt auch noch halb und halb richtig, wenn von einem unverklärten, ſterblichen Menſchenleib die Rede iſt, wiewohl ſchon da die eigentliche bleibende Subſtanz des Leibes nicht die Maſſe von chemiſchen Beſtandtheilen iſt, ſondern die pſychiſche Kraft, welche im Organismus lebt, denſelben aus der erſten embryoniſchen Zelle durch organiſche Aſſimilation geſtaltet, die materiellen Beſtandtheile abſtößt oder aufnimmt, die aufgenommenen verändert und geſtaltet, dem ganzen Leibe ſein geiſtiges Gepräge ertheilt, und bei allem Wechſel der materiellen Subſtanzen ſeine individuelle Eigenthümlichkeit, ſeine ſeeliſch-geiſtige Subſtanz erhält. Wie vollends beim verklärten Leibe, wo von disparaten zerſetzbaren chemiſch-materiellen Beſtandtheilen gar keine Rede mehr ſeyn kann, wo der Gegenſatz zwiſchen der geſtaltenden pſychiſchen Kraft und dem geſtalteten materiellen Stoff ganz hinwegfallen muß, wo der ganze Leib durch und durch Kraft iſt, und eben in dieſer Kraft, in dieſer Kraft der Seele, ſich im Raum zu projiciren, und jeden Augenblick Stoff zu werden und mit Subſtanz ſich zu umkleiden, die Subſtanz des Leibes beſteht!

---

6) Ebendaſ. J'ai parcouru les institutions de Calvin, ainsi que tous ses autres écrits où il traite de l'Eucharistie, et j'en ai extrait des passages qui prouvent que cet auteur a sérieusement, constamment, fortement inculqué la perception du corps de notre Seigneur réelle et substantielle; et quand il nie la présence réelle, sans doute il n'a entendu parler que d'une présence dimensionelle.

Wenn man dies beachtet, ſo wird man nicht mehr ſagen dürfen, Calvin bringe es doch nicht zu einer wahren Vereinigung mit Chriſto, weil er nur eine virtus vom Leibe Chriſti ausgehn laſſe. Nur eine virtus! Der ganze Leib Chriſti iſt ja ſelber nichts als virtus, durch und durch. Soll etwa ein materieller Stoff vom Leibe Chriſti ausgehen? So meinte allerdings Luther, und verwickelte ſich dadurch in das gefährliche Netz der Ubiquitätslehre, wodurch die alte chalcedoniſch-bibliſche Lehre von der Perſon Chriſti gefährdet wurde. Erhebe man ſich zum wahren Begriff der verklärten Leiblichkeit, ſo wird man einſehen, daß gerade Calvin es iſt, welcher eine wahrhaft reale Perception des Leibes Chriſti lehrt.

Man wird andrerſeits auch Calvin nicht vorwerfen dürfen, daß er die Himmelfahrt Chriſti, ſein leibliches Getrenntſeyn von uns, die Umſchriebenheit ſeines Leibes leugne. Chriſtus hat ſeinen verklärten Leib im Himmel. Sein Leib iſt nicht eine diffuſe, unſichtbare Subſtanz; ſein Leib iſt die geſtaltete, ausdrucksvolle, ſichtbare Projektion ſeiner Seele. Aber das hindert nicht, daß er ſich uns nicht eben als Kraft, mittheilen könne. Die Löſung des ganzen Räthſels liegt in Folgendem.

Luther und Zwingli theilen die Vorausſetzung, daß die Vereinigung des verklärten Leibes Chriſti mit uns, wenn anders eine ſolche ſtattfinde, eine locale, dimenſionelle ſeyn müſſe, und daß darum der Leib Chriſti local, als Subſtanz im phyſicaliſchen Sinn, zu uns kommen müſſe. Luther lehrt dies; Zwingli, um nicht ſo lehren zu müſſen, leugnet lieber die reale Vereinigung. — Calvin lehrt, daß Chriſti Leib im Himmel und wir auf Erden ſeyen, daß aber unbeſchadet dieſer localen Trennung eine reale Vereinigung, nämlich eine nicht-locale, nicht-dimenſionelle, ſondern über der ganzen Kategorie der Localität hinausliegende, allmächtig-virtuelle Vereinigung ſtattfinde. Bei Luther iſt der Genießende local beſchränkt, der Leib Chriſti, der genoſſen wird, local ausgedehnt; bei Calvin iſt Chriſti Leib umſchrieben und local im Himmel, aber die Vereinigungsart iſt ſuperlocal.

Chriſti umſchriebener Leib hat die allmächtige Kraft, ohne

locales Herabkommen doch real bei und in uns zu ſeyn. Wie Chriſtus im Himmel ſeine Seele projicirt, ſo projicirt er ſie in jedem Communicanten. Es iſt dieſelbe pſychiſche Subſtanz, die uns durchdringt, in uns lebt, und ſo nicht etwa nur unſern Geiſt durchdringt, ſondern gerade auch für unſer pſychiſch-leibliches Leben einen neuen Mittelpunkt bildet. —

Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in sacramento nobis exhibetur, secundum priorem (er hatte vorher vom mündlichen Genuß geſprochen) minime. Er ſtellt alſo der peripheriſchen Art der Vereinigung die centrale entgegen. Nicht dimenſionell und local empfangen wir Chriſti Leib, ſondern virtuell, dadurch daß Chriſtus — nicht bloß mit ſeinem Geiſte, ſondern mit der pſychiſchen Kraft ſeiner ganzen gottmenſchlichen Perſon — in uns lebt. Es iſt dies daſſelbe Genus der Mittheilung, welches auch außer dem Sacramente ſtattfindet. (Vgl. die Worte: „quin suis semper adsit.")

Der Leib Chriſti wird deshalb nicht als substantia, (das Wort im Sinn der damaligen philoſophiſchen Sprache genommen), d. h. nicht als materielle Subſtanz, ſondern als Kraft, als virtus mitgetheilt; vere et efficaciter nicht naturaliter. Docendi causa dicimus, fährt er fort, vere et efficaciter exhiberi, non autem naturaliter. Quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale Christi corpus illic dari, sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit. Ea est corporis praesentia, quam sacramenti ratio postulat. Daß Calvin zu dieſen beneficiis nicht bloß die durch Jeſu Tod erworbene Verſöhnung, ſondern auch das Leben Chriſti in uns rechnet, verſteht ſich nach den frühern Stellen von ſelbſt.

Hienach erſcheint es als grundfalſch, zu behaupten, Calvin ſey urſprünglich der lutheriſchen Abendmahlslehre zugethan geweſen. Ihm liegt gerade der Gegenſatz gegen Luther ſehr am Herzen [7]. Eben

---

7) P. 240. Alii, quo se argutos probarent, addiderunt ad scripturae

ſo falſch wäre die Meinung, als ob er anfangs Zwinglianer geweſen. Wir finden vielmehr bei ihm die organiſche Weiterentwicklung der zwingliniſchen Abendmahlslehre. Ihm iſt Brod und Wein nicht bloß ein Unterpfand, daß Chriſtus für uns geſtorben ſey. Ihm iſt der Akt des Sacramentes ein Akt, worin Chriſtus die ganze Kraft ſeiner Perſönlichkeit uns mittheilt, mit allen aus dieſer Lebensvereinigung hervorgehenden Wohlthaten. Brod und Wein ſind ihm nicht bloß Zeichen [8]), ſondern Symbole, und zwar nicht bloß, wie bei Zwingli, Symbole des Todes Chriſti, ſondern auch, und zwar vorzugsweiſe, Symbole der Lebensvereinigung mit Chriſto [9]); der Akt des heil. Abendmahls aber iſt ein Akt des wirklichen, realen Empfangens Chriſti [10]).

So brachte alſo Calvin im Grunde genommen, dieſelbe Lehre von Frankreich mit, welche Oecolampad ſeit dem Marburger Geſpräch und dem Briefwechſel mit Melanthon ſchon gehegt und in der Conf. Mylhusiana in ihren Hauptlineamenten ausgeſprochen hatte; dieſelbe Lehre, welche Bucer auf der Septemberſynode durchgefochten hatte. Nur hat Calvin dieſelbe ſchärfer begründet, theils durch die tiefere

---

simplicitatem, adesse realiter et substantialiter; alii ultra etiam progressi: iisdem dimensionibus, quibus in cruce pendebat. Alii prodigiosam transsubstantiationem excogitarunt; alii, panem ipsum esse corpus, alii, sub pane esse; alii, signum tantum et figuram corporis proponi.

8) Er verwirft ja die Meinung: panem signum tantum et figuram corporis proponi, ebenſo, wie die Meinung: sub pane corpus esse.

9) Pag. 238. Sic cum panem videmus nobis in signum corporis Christi exhibitum, haec statim concipienda est similitudo: Ut corporis nostri vitam panis alit, sustinet, tuetur, ita corpus Christi vitae nostrae spiritualis cibum et protectionem esse.

10) Daß Brod und Wein auch eine ſymboliſche Beziehung haben, erkennt er an (vgl. Anm. 9) aber darin geht die Bedeutung des Sacramentes nicht auf. Docemus, Christi corpus vere et efficaciter exhiberi, ſagt er.

Erfaſſung des Begriffes der Leiblichkeit und der **sessio ad dexteram**, theils durch eine tiefſinnigere Exegeſe, indem er bei der Abendmahlseinſetzung nicht einſeitig die Worte der Einſetzung, ſondern mehr die Handlung und deren ſymboliſchen Charakter in's Auge faßte, und von der ſymboliſchen Bedeutung von Brod und Wein als einer Speiſe auf das Stattfinden einer analogen geiſtlichen Speiſung des neuen Menſchen durch Chriſtum als das lebendige Brod ſchloß. Merkwürdig aber iſt, wie Bucer, Melanthon und Calvin (und wir könnten auch Haner und Brenz hinzufügen) ein jeder ſelbſtärdig auf dieſe Lehre von einer realen aber centralen Nießung Chriſti im heil. Abendmahl kam. —

Wir haben Calvin in der erſten Periode ſeines Lebens begleitet, wo er ſein eigenthümliches Lehrſyſtem ſelbſtändig ausbildete. Mit ſeiner Auswanderung aus Frankreich (1536), im 27ſten Jahre ſeines Lebens, beginnt eine zweite Periode. Entſchloſſen, in Baſel oder Straßburg ſich als Privatgelehrter anzuſiedeln, wurde er faſt wider Willen von ſeiner Bahn abgelenkt und in einen Kreis kirchlicher Thätigkeit hineingezogen, welcher ſich unter der Fortwirkung des zwingliniſchen Geiſtes gebildet hatte. Farel war es, der als Mittelpunkt des in die romaniſche Schweiz verpflanzten Zwinglianismus, mit gewaltigem Wort ihn feſſelte. Es entſteht die Frage, ob Calvin von dem Manne, der ſeine Schritte feſſelte, auch geiſtig ſich gefangen nehmen ließ, und ſeine Selbſtändigkeit an den Zwinglianismus aufgab, oder ob er nicht vielmehr den, deſſen gewaltigem Gottesrufe, deſſen überlegenem Willen er in der Führung ſeiner Lebenbahn ſich unterordnete, dann durch die Ueberlegenheit ſeines Geiſtes unwillführlich ſich unterwarf? Die Geſchichte entſcheidet für letzteres. Aber lernen wir jenen Farel erſt näher kennen.

In Frankreich hatte die Reformation von Anbeginn, wo ſie ſich blicken ließ, unter ſchweren Verfolgungen geblutet. Schon in den zwanziger Jahren retteten ſich zahlreiche Flüchtlinge in die Schweiz. Unter ihnen war Wilhelm Farel, eine Eliasnatur, eine altteſtamentliche Prophetengeſtalt, von ungeheurem Willen, tollkühn und furchtlos wie ein Mucius Scävola, glühend und lodernd für die Reformation, noch glühender lodernd gegen das Pabſtthum; man hat ihn mit

Recht den franzöſiſchen **Luther** genannt, denn er war ein **franzöſiſcher** Luther. Was an Luther dem allgemein menſchlichen oder chriſtlichen Naturell angehörte, die Energie, die Kraft, der eiſerne Wille, der Heldenmuth des Glaubens, das finden wir bei Farel alles wieder; was aber Luther zum deutſchen Manne machte, die Tiefe des Sinnes, die innere Ruhe des äußerlich bewegten Gemüthes, die kernhafte Gediegenheit, vor allem die Fähigkeit, noch muthiger zu leiden als zu handeln, das würden wir bei Farel vergeblich ſuchen. Farel verband mit einem ſcharfen, ſchneidenden Verſtand ein ſanguiniſches Temperament [11]; er war ein geborener Zelot.

Sein Leben war ſo unruhig wie ſeine Perſon. Aus Frankreich entflohen (1526) kam er nach Baſel, dann nach Montbeillard, und erregte durch ſeine tollkühnen Reformationspredigten mitten in ſtrengpapiſtiſcher Umgebung Aufſehen und Tumult. Wo er hinkam, beſtieg

---

11) Der klare Begriff der Temperamente mangelt uns noch. Es iſt vielleicht nicht überflüſſig, bei dieſem Anlaß ein paar Worte über dieſen für pſychologiſche Schilderungen ſo wichtigen Punkt zu ſagen. Es iſt gewiß unrichtig und oberflächlich dem melancholiſchen Temperament als dem „zur Trauer geneigten" das ſanguiniſche als das „zur Heiterkeit geneigte" gegenüberzuſtellen. Ich möchte vielmehr die vier Temperamente ſo charakteriſiren. Der Phlegmatiker hat eine **ſchwer erregbare Paſſivität**, und kömmt ebenſo langſam und ſchwer **zur Aktivität**. Der Choleriker iſt **ſchwer erregbar**; unbedeutende Dinge gehn an ihm vorüber; er brauſt nicht auf bei jeder Kleinigkeit. Iſt er aber einmal in ſeiner Tiefe erregt, ſo hat er eine **ſtarke, gewaltige Aeußerungsfähigkeit**. Der Melancholiker iſt **paſſiv leicht erregbar**, kömmt aber ſchwer zu **aktiver Gegenwirkung oder Aeußerung**; daher er eine Menge in ihm angeregter Gefühle in ſeinem Innern verſchließt, daher ihm ferner auch die Freude, weil er ſie in ſich verſchließen muß, und nicht zu äußern vermag, oft zum innern Leiden wird. Der Sanguiniker iſt **leicht erregbar** und **reagirt leicht**; daher er bei den kleinſten Anläſſen ebenſo wie bei großen in Freude oder in Zorn aufbrauſt. Jedenfalls haben der Melancholiker und der Sanguiniker die größere **Empfindlichkeit**; aber der erſtere empfindet **feiner und tiefer**; der letztere wird leichter „empfindlich".

er ohne weiteres zu irgend einer Tagesſtunde die leere Kanzel. Natürlich ſammelte ſich dann Volk in der Kirche. Einmal kamen bei ſolchem Anlaß zwei Mönche dazu, und fingen an zu ſchreien und zu ſingen, um ihn zu übertäuben und ſeine Worte unhörbar zu machen. Aber nun ſchrie er ſeine Worte noch lauter, und ſo trug er durch Schreien den Sieg davon.

Er kam nach Aelen, dann durchſtrich er die piemonteſiſchen Thäler, ein Miſſionar der Reformation auf eig'ne Fauſt. In Bern wohnte er 1528 der großen Disputation bei; dadurch wurde er den Bernern bekannt. Dieſe glaubten von ſeiner kühnen Perſon Nutzen ziehen zu können. Da es nämlich in ihrem politiſchen Intereſſe lag, die umliegenden Gebiete unter ihre Hegemonie zu bringen, und da ſie einſahen, daß dies nicht eher gelingen würde, bis ſie dieſe Länderſtriche durch Einheit der Religion ſich verbündet und in ihr Intereſſe gezogen hätten, ſo ſchickten ſie ihn (1529) mit Vollmachten verſehen in alle Herrſchaften, Städte und Gemeinden, die mit ihnen im ſogenannten Bürgerrecht ſtanden, mit der Anforderung an dieſe, ihn ungehindert predigen zu laſſen. So wirkte er in Murten, in Neufchatel, im Basler Biſthum, und ſetzte überall die Reformation durch. In Lauſanne legte er wenigſtens einen guten Grund.

Im Jahre 1532 kam er auch nach Genf. Dieſe Stadt war beherrſcht von einem Biſchoff und einem reichen, üppigen und unwiſſenden Clerus. Der Clerus war verbündet mit dem Herzog von Savoyen, welcher Genf ganz an ſich zu reißen trachtete. Die geographiſche Lage, die Trennung von der Schweiz durch den See, begünſtigte dies. Eine liberale Partei aber ſtrebte nach Freiheit von Savoyen. Die letztere war von Natur der Reformation günſtig aus politiſchen Gründen.

Die Reformation war aber mehr als nur politiſches Bedürfniß. Genf ſchmachtete auch nach Erlöſung aus einer furchtbaren ſittlichen Verſunkenheit. Sünden der Unzucht waren an der Tagesordnung. Die Feder ſträubt ſich, dieſen Zuſtand zu beſchreiben. Ein eignes Viertel Stadt war von liederlichen Dirnen bewohnt, und von einer „reine“ regiert, welche einem beſtehenden Geſetz zufolge „auf das h. Evangelium ſchwören mußte, ihr Amt gut und treu nach all ihren

Kräften ohne Parteilichkeit zu verwalten.“ Aber auch Frauen aus den vornehmſten Familien rühmten ſich ſchamlos, daß ſie allen Männern, welche es begehrten, zu Dienſte ſeyen. Ein Raoul Monnet beſaß eine Sammlung obſcöner Gemälde; er nannte ſie frech ſein neues Teſtament. Eine ſolche Bevölkerung bedurfte der Reformation, d. h. vor allem eines eiſernen Geſetzes.

Der Elias der franzöſiſchen Reformation trat nun zu Genf auf. Wir übergehen die furchtbaren Scenen, die er zu beſtehen hatte, wie er, vor das Domkapitel geladen, einen jeden der Domherrn mit einer Büchſe bewaffnet fand „pour défendre la ste. foi catholique“, und nur wie durch ein Wunder ihren Schüſſen und Dolchen entkam, wie er dann den jungen Froment, nachher den ſanften Peter Viret, den franzöſiſchen Melanthon, nach Genf ſandte; wie der Rath allmählich der Reformation günſtig wurde; wie Farel, Viret und Froment einem Vergiftungsverſuch entgingen; wie der Biſchoff, weil er ein Mädchen geſchändet, mit Schimpf und Schande aus der Stadt gejagt wurde, wie endlich Farel durch ſeine Vertheidigung vor dem Rath, den 10. Aug. 1535 die Abſchaffung der Meſſe und 17 Tage nachher die Erlaſſung eines Reformationsedikts bewirkte [12]).

Der Rath erklärte das Bisthum für erloſchen. Als nun der Herzog von Savoyen die Stadt belagerte, ſchlug dieſe die ihr angebotene franzöſiſche Hülfe aus; ſie wollte ſich allein der Gnade Gottes befehlen. Ein unerwartetes berneriſches Hülfsheer von 7000 Mann wurde deßhalb als unmittelbare Gotteshülfe betrachtet, und ſo ward damals, bevor Calvin in Genf war, der Grund zu jener altteſtamentlich theokratiſchen Anſchauung des Staates gelegt, die wir in Genf, nicht aber in den ſonſtigen calviniſch-reformirten Kirchen finden. Ein Staat, welcher einer außerordentlichen Gottesthat ſein Entſtehen verdankte, betrachtete ſich auch in ſeinem Beſtehen als ein unter Gottes beſonderer Leitung ſtehendes Iſrael.

In der kurzen Zeit von drei Jahren war Genf aus einer katho-

---

12) Das Nähere ſ. in Kirchhofer's Leben Farel's, und Henry's Leben Calvin's, Thl. I.

liſchen in eine reformirte Stadt umgewandelt. Meſſe, Klöſter, Feſttage, Taufſteine wurden ſchonungslos abgeſchafft; der Geiſt einer altteſtamentlichen Geſetzlichkeit wehte unverkennbar; Farel war es, der ſofort auch jenen überaus einfachen, anfänglich blos aus Gebet und Predigt beſtehenden Gottesdienſt einrichtete [13]. So hatte die Reformation in der romaniſchen Schweiz einen ganz anderen Charakter angenommen. Wie ächt deutſch hatte Zwingli gewirkt! Wie hatte er in jahrelanger, gediegener Thätigkeit von innen nach außen gearbeitet! Wie hatte er den Geiſt der chriſtlichen Freiheit gewahrt! Wie ſchonend und conſervativ war er mit dem Cultus und der kirchlichen Sitte umgegangen! Daß Farel in Genf ganz anders verfuhr, iſt freilich nicht einzig und allein ſeine individuelle Schuld; er erſcheint vielmehr nur als Repräſentant des oberflächlich praktiſchen, ſanguiniſch ſtürmiſchen Geiſtes der romaniſchen Völker; ja es entſteht die Frage, ob unter ſolchen Verhältniſſen, wie ſie damals in Genf obwalteten, es irgend möglich geweſen wäre, anders zu verfahren. Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil. Ein Pabſtthum, welches anſtatt mit Argumenten, mit geladenen Büchſen kämpfte, konnte am Ende nicht anders, als mit geſetzlicher Nöthigung bekämpft werden; eine ſittlich verfaulte Bevölkerung war für das freie Evangelium und ſeine ſtille Geiſtesmacht noch nicht reif.

Zweierlei aber iſt uns wichtig, und dies iſt es, weshalb wir dieſe ganze Ueberſicht der Farel'ſchen Reformation überhaupt nicht vermeiden konnten. Erſtlich, daß die Genfer Reformation jenen äußerlich geſetzlichen Charakter ſchon *vor Calvin's Ankunft* angenommen hatte, und er daran völlig unſchuldig war; zweitens daß dieſe Reformation auch nicht mehr dem *zwingliniſchen* Geiſte entſprach, ſondern aus dem, durch Bern ohnehin ſchon veränderten Zwinglianismus in Genf vollends etwas ganz anderes wurde. —

Als ſich Farel's Reformation zu Genf eben conſolidirt hatte, trat Calvin jene Reiſe an, wo er nach Verkauf ſeines Erbgutes mit ſeinen Geſchwiſtern in Baſel oder Straßburg ſich zu ruhigem Leben

---

13) Henry I, S. 151. Ruchat, V, pag. 585.

niederlaſſen wollte. Der Krieg, welcher alle Wege durch Lothringen und Flandern geſperrt hatte, nöthigte ihn, den Umweg über Genf zu machen. Hier wollte er Viret einen kurzen Beſuch abſtatten; er traf Farel bei Viret. Farel fühlte wohl, daß ein gediegener Theologe den Genfern vor allem Noth thun, um den verſäumten ſoliden Grund der Lehre nachträglich zu legen. Mit dem ihm eignen indiscreten Ungeſtüm prätendirte er, Calvin müſſe ſtehenden Fußes in Genf bleiben. Calvin wies dies unvorbereitete Anſinnen natürlich mit allerlei Gründen ab. Aber Farel war es hoher Ernſt. **Studia tua praetexenti**, ſprach er, denuncio omnipotentis **Dei** nomine futurum, ut nisi in opus istud **Dei** incumbas nobiscum, tibi non tam **Deum** quam te ipsum quaerenti **Dominus** maledicat! Da fühlte ſich Calvin „wie von Gottes gewaltiger Hand ergriffen", und er blieb.

Er ward angeſtellt als Prediger und Lehrer der Theologie. Sogleich ergab ſich eine Gelegenheit, wo ſeine Selbſtändigkeit und innre Freiheit ſich an den Tag legte, und man ſehen konnte, wie nicht er das Produkt ſeiner Umgebungen war, ſondern dieſe vielmehr durch die überlegene Kraft ſeiner beſcheidenen aber unerſchütterlich feſten Wirkſamkeit geſtaltet und beſtimmt wurden. Die Energie der ſtillen Beharrlichkeit iſt der Energie der lauten Impetuoſität unendlich überlegen.

Als der charakterloſe Caroli [14]) gegen Farel, Viret und Calvin aus perſönlichem Haß Ränke anzuzeddeln ſuchte, bot ſich ihm der erwünſchte Umſtand dar, daß Farel in ſeinen Predigten die altkirchlichen Beſtimmungen über die Trinität nie vorgebracht hatte, und ſo klagte er ihn und ſeine Kollegen des Arianismus an. Es iſt ſehr die Frage, welchen Ausgang dieſer Streit würde genommen haben, wenn Farel noch allein geweſen wäre. Daß Farel auch noch auf der zur Schlichtung des Streits auf den 14. Mai 1537 einberufenen Synode zu St. Franziskus in Lauſanne, die altkirchlichen Termini in dem von ihm

---

14) Vgl. über das Folgende Hundeshagen Conflikte des Zwinglianismus u. ſ. w. S. 110—120.

ſchriftlich abgelegten Glaubensbekenntniß gefliſſentlich vermied, läßt uns vermuthen, daß er, wenn es auf ihn allein angekommen wäre, ſeiner radicalen Reformationsſucht ganz entſprechend, den dogmatiſchen Zuſammenhang mit der alten Kirche wohl würde haben fallen laſſen. Calvin aber hatte in ſeinen ſo eben erſchienenen Katechismus die altkirchlichen Beſtimmungen aufgenommen; Calvin war es, der die Anklage, daß man von der alten Kirche ſich losſage, nicht ſo gleichgültig nahm; Calvin war es, der mit Feuer ja mit Heftigkeit den Beweis der völligen Uebereinſtimmung mit den alten Concilien führte; Calvin, der ein Glaubensbekenntniß vorlegte, worin der Arianismus, Macedonismus, Sabellianismus, Neſtorianismus u. ſ. w. im Sinn der altkirchlichen Symbole ausführlich verworfen wurde. Zwar wies er die Forderung Caroli's, daß die Synode die alten Symbole unterſchreiben müſſe, bündigſt zurück, aus dem Grunde, weil dieſe Forderung die Inſinuation enthielt, man habe bisher anders und häretiſch gelehrt, ferner auch, weil dieſe alten Symbole nicht in einer infallibeln, von aller menſchlichen Schwäche freien Form verfaßt ſeyen. Dagegen wurde auf der vom vorigen § bekannten Septemberſynode, wo die Sache wieder zur Sprache kam, die ausdrückliche Billigung der alten Symbole unter Calvin's Mitwirkung durchgeſetzt; diejenigen, welche an den alten Symbolen darum ſich ſtießen, weil ſie auch andere Ausdrücke, als die in der Bibel gebrauchten, enthielten, wurden als „Schwachgläubige" bezeichnet, und an Farel ſchrieb Calvin im September 1539, in Bezug auf jene Symbole: „das, was über allem Streit lie„gen muß, da es durch die Zuſtimmung der ganzen Kirche anerkannt iſt," dürfe nicht verworfen oder in Frage geſtellt werden. So hat ſich die ref. Kirche ausdrücklicher noch, als die lutheriſche, ihre Identität mit der Einen, alten, chriſtlichen Urkirche zum Bewußtſeyn gebracht.

Nachdem wir nun über Calvin's Stellung zu dem Geiſte der Farel'ſchen Reformation orientirt ſind, können wir zu der Geſchichte des Abendmahldogmas zurückkehren. In der Art, wie Farel (1536) in ſeinen 21 Glaubensartikeln, die er für Genf aufſetzte, die Abendmahlslehre behandelte, erkennen wir ſchon nicht mehr den reinen Zwinglianismus; es zeigt ſich ſchon ein calviniſcher Einfluß. La céne

de nostre Seigneur, lautet der 16 Artikel, est ung signe, par lequel soubs le pain et le vin il nous représente la vraie communion spirituelle que nous avons en son corps et son sang, et reconnoissons que selon son ordonnance elle doibt estre distribuèe en la compagnie des fidèles, afin que tous ceulx, qui veullent avoir Jésus pour leur vie, en soyent participans. Die Hauptanſchauung iſt noch ächt zwingliniſch. Brod und Wein ſind noch signa, und zwar nicht signa exhibitiva, wie bei Calvin, ſondern signa repraesentantia, wie bei Zwingli; Zeichen, die dem Gedanken eine Wahrheit klar machen. Darin aber zeigt ſich nun ein calviniſcher Einfluß, daß die Wahrheit, welche durch jene signa repräſentirt und ſymboliſch dargeſtellt werden ſoll, nicht bloß die iſt, daß Chriſtus für uns geſtorben ſey, ſondern vorzugsweiſe die, daß wir mit ſeinem Leibe in wahrhaftiger geiſtiger Gemeinſchaft ſtehen und ihn zu unſerm Leben haben.

Kurz nach jenen Artikeln erſchien Calvin's großer Katechismus (1536), jener ältere, nicht in Fragen und Antworten geſchriebene Katechismus, der ſofort als Glaubensbekenntniß eingeführt und von ſämmtlichen Bürgern beſchworen wurde. Ich habe ihn nicht auftreiben können, um zu ſehen, wie Calvin darin die Abendmahlslehre darſtellt; doch wird dieſer Mangel erſetzt durch die Confessio fidei de eucharistia[15]), welche die drei Genfer, Farel, Calvin und Viret, auf der Septemberſynode in Bern aufſetzten. Der Hauptgrund, warum ſie überhaupt geladen wurden, war nicht der Caroli'ſche Streit; dieſer bot nur einen günſtigen Vorwand, nachdem zuvor ſchon Capito den Berner Rath gebeten hatte, die Genfer zuzuziehen, damit die der Concordie zugethane Partei an ihnen Verbündete gegen die Zwinglianer fände[16]). Daß die Straßburger ſich in dieſer Hoffnung nicht täuſchten, zeigt uns jene Confessio fidei; inſofern dieſelbe aber nicht bloß von Calvin, ſondern auch von Farel

---

15) Henry I, Beilage 5.

16) Hundeshagen, S. 79.

und Viret unterſchrieben war[17]), beweiſt ſie uns auch, verglichen mit den, ein Jahr früher von Farel geſtellten 21 Artikeln, wie mächtig umgeſtaltend in dieſer kurzen Friſt Calvin auf Farel's Ueberzeugung vom Abendmahl eingewirkt hatte.

Vitam spiritualem, quam nobis Christus largitur, non in eo duntaxat sitam esse confitemur, quod **spiritu suo** nos vivificat, sed quod spiritus etiam sui virtute **carnis suae vivificae** nos facit participes qua participatione in vitam aeternam pascamur. In dieſem Eingang iſt noch nicht ſpeciell vom h. Abendmahl, ſondern von jener perpetuirlichen Lebensvereinigung des Chriſten mit Jeſu Chriſto die Rede, welche wir als die centrale bezeichnet haben, mit andern Worten alſo von der unio mystica. Die dogmatiſche Wichtigkeit der unio mystica wird ausgeſprochen, wenn geſagt wird, daß Chriſtus uns zum ewigen Leben ſpeiſe. Er ſpeiſt den neuen Menſchen der Wiedergeburt gerade ſo real zum ewigen Leben, wie irdiſche Speiſe den natürlichen Leib erhält. Calvin faßt den Glaubensſtand als ein neues Leben, als die Exiſtenz einer neuen Creatur in uns, auf. Eine Idee, welche bei Zwingli anklang, aber in der Hitze des Streites wieder verlaſſen wurde, und keinen fruchtbaren Einfluß auf das Abendmahlsdogma ausübte, findet ſich hier in vollſter reicher Entwicklung. Auch anderwärts hat es Calvin ſehr ſchön entwickelt, daß die Zurechnung des Verdienſtes des Todes Chriſti nicht auf einem abſtrakten juridiſchen Akte, ſondern auf realer Lebenseinheit mit Chriſto beruhe [18]). Erworben hat Chriſtus die Verſöhnung ohne unſer Dabeigeweſenſeyn; angeeignet wird ſie uns dadurch, daß er real in uns hineingeboren wird, d. h. durch das Daſeyn eines neuen Lebens in uns (nicht etwa durch den Grad desſelben. Vgl. Theil I,

17) Auch Bucer und Kapito ſetzten ihre Unterſchriften darunter, und das ganze Aktenſtück, im Auftrag der ſiegreichen Majorität der Synode gefertigt, erhielt einen offiziellen Charakter, als Document der Glaubenseinheit „zwiſchen den Schweizern und Straßburgern". (Hundesh. S. 88, Anm. a).

18) Instit. III, 9, 10. Siehe Theil I, S. 47.

S. 51.) — Aber auch die Art der Speiſung durch Chriſtum, der unio mystica, wird in jenen Worten näher beſtimmt, und zwar nach zweien Seiten. Wenn die lutheriſchen Theologen (mit Ausnahme König's) die unio mystica als bloße Theilnahme am Geiſte Chriſti oder gar nur an ſeiner göttlichen Natur beſtimmten, und eine Vereinigung mit der Menſchheit und dem verklärten Leibe Chriſti nur für den Augenblick des Abendmahlsgenuſſes ſtatuirten, für die übrige Lebenszeit aber leugneten, ſo ſehen wir dagegen bei Calvin die unio mystica viel tiefer gefaßt. Von jenem Dualismus zwiſchen einer continuirlichen ſpiritualiſtiſchen und einer momentanen ſomatiſchen Vereinigung iſt er frei. Beides, die allgemeine, continuirliche unio mystica, ſowie die Vereinigung mit Chriſto im Abendmahlsakte, ſtellt er höher, als jene Theologen es gethan haben. Jene, weil er ſie als Vereinigung mit Chriſtus auch nach ſeiner Menſchheit faßt; dieſe weil er ſie als centrale faßt.

Jene allgemeine, continuirliche unio mystica beſtimmt er nach zweien Seiten hin. Einerſeits: non in eo duntaxat sita est, quod spiritu suo nos vivificet, sed quod etiam carnis suae vivificae nos facit participes. Andrerſeits: carnis suae vivificae spiritus sui virtute nos facit participes. Weder der heil. Geiſt allein geht in uns ein, ſo daß Chriſtus außer uns bliebe, noch Chriſtus geht in uns ein, ſo, daß dieſe Einheit nicht durch den heil. Geiſt vermittelt wäre. (Vgl. hiemit Thl. I, S. 87—90). Die Einheit mit Chriſto iſt eine reale; er theilt uns ſein ganzes Weſen, nach allen geiſtigen und pſychiſchen Kräften mit, und durchdringt heiligend unſer ganzes Weſen nach Geiſt, Seele und Leib; aber ſie iſt eine centrale; nicht wird der Leib Chriſti als phyſicaliſche Subſtanz mit der Subſtanz unſers Leibes verbunden, und hiedurch auch ſeine pſychiſche und geiſtige Kraft uns mitgetheilt; ſondern der heil. Geiſt, der Chriſtum real in uns hineingeboren hat, vollzieht fortwährend das Geſchäft der weiteren Aneignung Chriſti, d. h. er bringt — nicht mittelbar, durch Erleuchtung unſerer Gedanken, ſondern unmittelbar durch ſeine göttliche Allmacht — Chriſtum real in uns. So wahr die Schöpfung ein Werk der Allmacht, ſo wahr die Menſchwerdung

des Sohnes Gottes ein Werk der Allmacht war, ſo wahr iſt der ſchöpferiſche Akt, in welchem der h. Geiſt Chriſtum in uns hineingebiert, ein Werk der Allmacht. Der Akt der Vereinigung Chriſti mit uns iſt alſo nicht ein Akt localen Herabkommens — ſo wenig als der Sohn Gottes in das Fleiſch local herabkam — ſondern ein außer aller Kategorie des Raumes liegender Allmachtsakt, der nur unter den Kategorieen der Ewigkeit begriffen werden kann. Es handelt ſich nicht um eine mechaniſche Vermengung, ſondern um ein organiſches Geborenwerden und Wachſen. Die gottmenſchliche Kraft Chriſti geht auf den Fittigen der ewigen Allmacht als zeugende Kraft in den Mittelpunkt unſeres geiſtig-pſychiſchen Lebens ein (wahrhaftig nicht in unſre Gedanken, ebenſowenig aber in unſeren Leib); ſo werden wir mit Chriſto, mit dem ganzen Chriſtus, vereinigt. Calvin hat als Mittelpunkt des Menſchen das Leben erfaßt; ſo lange man noch nicht zur Idee des Lebens als der Einheit von Geiſtigkeit und Leiblichkeit ſich erhoben hat, ſo lange man für den Kern des Menſchen noch entweder ſpiritualiſtiſch die Gedankenwelt oder materialiſtiſch den Leib anſieht, ſo lange kann man weder Calvin noch die Schriftlehre vom heil. Abendmahle verſtehen [19].

Beide Momente, die Realität und die Centralität der unio mystica, oder, wie Calvin es paſſender ausdrückt: der communio fidelium cum Christo, werden nun ausführlicher entwickelt. Itaque cum de communione, quam cum Christo fideles habent, loquimur, non minus carni et sanguini ejus communicare ipsos intelligimus, quam spiritui, ut ita totum Christum possideant. Siquidem cum aperte testetur scriptura, carnem Christi vere nobis esse cibum, et sanguinem ejus vere potum, ipsis vero nos educari (großgezogen,

---

19) Ich höre im Geiſte den Einwurf: Calvin habe doch eine Erhebung der Seele zu Chriſto gelehrt. Es iſt das Verdienſt von Planck, dieſes Vorurtheil auf die Beine gebracht zu haben. Ich verweiſe darüber auf den ſpäteren Theil unſerer Unterſuchungen, wo wir von der zweiten Auflage ſeiner Institutio zu reden haben.

genährt werden) oportere constat, si vitam in Christo quaerimus. (In dieſe Stelle legt er ſogar mehr hinein, als eigentlich darin liegt; denn es iſt dort zunächſt nur davon die Rede, daß Jeſus durch ſeinen Tod der Welt in ihrer Geſammtheit ein Lebensbrod werden wolle. Vgl. Thl. I, S. 78 ff. Freilich hatte Calvin ein Recht daraus zu folgern, daß Chriſtus auch für den Einzelnen das Lebensbrod ſey, das ihn zum Heil nähre.) Jam nec exiguum quiddam aut vulgare docet apostolus, cum nos carnem de Christi carne et ossa de ossibus ejus esse asserit, sed eximium nostrae cum ipsius corpore communionis mysterium ita designat, quod nullus verbis satis pro dignitate explicare queat. Deutlicher kann die Realität der Vereinigung des ganzen Menſchen der Wiedergeburt mit dem ganzen Chriſtus wohl nicht ausgeſprochen werden.

Die folgenden Worte beſchreiben die Centralität derſelben, und wehren ſich gegen ein locales Herabkommen des Leibes Chriſti als einer Subſtanz in die körperliche Subſtanz unſeres Leibes. Ceterum istis nihil repugnat, quod Dominus noster in coelum sublatus, localem corporis sui praesentiam nobis abstulit, quae hic minime exigitur.

Sofort wird dann drittens gezeigt, wie eine locale Gegenwart zur realen Vereinigung auch gar nicht nöthig ſey, und wie Chriſtus, obgleich local von uns getrennt und in den Himmel aufgefahren, dennoch auf eine über die Kategorie der Räumlichkeit erhabene, allmächtige Art real in uns leben, und ſich, durch einen Allmachtsakt des heil. Geiſtes, uns nach ſeiner ganzen Weſenheit mittheilen könne. Nam utcunque nos in hac mortalitate peregrinantes in eodem loco cum ipso non includimur aut continemur, nullis tamen finibus limitata est ejus spiritus efficacia, quin vere copulare et in unum colligere possit, quae locorum spatiis sunt disjuncta. Ergo spiritum ejus vinculum esse nostrae cum ipso participationis agnoscimus, — nicht etwa ſo, daß nun nur der heil. Geiſt in uns, Chriſtus aber außer uns wäre, und beide etwa verbunden würden, wie Chur und Weſel durch den Rhein, welcher ſowohl in

Chur als in Weſel fließt[20] — sed ita, ut nos ille carnis et sanguinis Domini substantia vere ad immortalitatem pascat, et eorum participatione vivificet. Hier ſehen wir nun recht unwiderſprechlich, daß wenn Calvin in der erſten Ausgabe der Instit. leugnete, daß wir die substantia des Leibes Chriſti empfingen, er das Wort im ſchlechten ſcholaſtiſchen Sinn der damaligen Zeit, im Sinne von „materieller Subſtanz" nahm. Denn hier behauptet er den Empfang der realen Subſtanz des Leibes Chriſti, das Wort im tieferen Sinn genommen, ſelber. Der tiefere Sinn, den er mit dem Worte verband, ergiebt ſich aus dem Vorhergeſagten. Ihm beſteht das ſubſtantielle Weſen des verklärten Leibes in der Kraft. Ganz die nachherige Leibnitziſche Idee! — Man ſieht aber auch (um dies noch einmal mit Nachdruck hervorzuheben) daß Calvin, wenn er den heil. Geiſt den Vermittler jener Einheit nennt, damit nicht etwa ſagen will (was Rudelbach u. a. ihm Schuld geben) der heil. Geiſt mehre unſern ſubjektiven Glauben, und fördere uns dadurch in der geiſtigen und moraliſchen Uebereinſtimmung mit Chriſto, in der Harmonie mit Chriſto; ſondern daß er ſonnenklar und deutlich lehrt, daß der heil. Geiſt durch einen wunderbaren Akt ſeiner ewigen göttlichen Allmacht, durch ſeine efficacia nullis finibus limitata, den objectiven Chriſtus real mit uns vereinige, ihn als lebendige, reale Kraft, als zeugendes Leben, uns einpflanze, und daß dies ein mysterium ſey, das keine menſchliche Zunge expliciren könne.

Nachdem die Confessio bisher immer noch von der continuirlichen Einheit mit Chriſto, die mit der Wiedergeburt beginnt, geſprochen hat, ſpricht ſie ſich zuletzt über das Verhältniß des heil. Abendmahles zu dieſer continuirlichen communio kurz und bündig folgendermaſſen aus: **Hanc autem carnis et sanguinis sui communionem Christus sub panis et vini symbolis in sacrosancta sua coena offert et exhibet omnibus, qui eam**

---

20) Es bedarf wohl nicht der Bemerkung, daß dieſer Zwiſchenſatz nicht von Calvin herrührt, ſondern zur Erläuterung von mir beigefügt iſt. Bei Calvin ſchließt ſich das sed ita an das agnoscimus.

rite celebrant juxta legitimum ejus institutum. Das heil. Abendmahl iſt ein Akt, in welchem Chriſtus jene Vereinigung offert et exhibet; es iſt alſo erſtlich nicht bloß eine Erinnerung an Chriſti Leiden für oder an Chriſti Leben in uns; es iſt ferner nicht bloß ein Pfand, daß Chriſtus für uns geſtorben ſey; ſondern es iſt ein Akt, in welchem eine reale Erneuerung und Förderung jener continuirlichen Lebenseinheit ſtattfindet. Actus in actu. Aber nicht das Brod iſt's, das uns Chriſtum bringt oder ihn enthält; ſondern Chriſtus ſelbſt iſt's, der durch ſeinen heil. Geiſt ſich uns giebt, und Brod und Wein ſind symbola; d. h. an ſich betrachtet, ſtellen ſie dar, daß Chriſtus die Speiſe des neuen Menſchen ſey; im heil. Abendmahl treten ſie aber als Pfänder auf — den Ausdruck braucht Calvin nicht, aber die Sache ſpricht er deutlich aus, — denn Chriſtus giebt ſich uns sub panis et vini symbolis. Das sub im Sinne Luther's von localer Gegenwart Chriſti im Brode zu erklären, hindert die frühere Stelle, wo die praesentia localis geleugnet, und die Centralität der Vereinigung beſchrieben wird. Offenbar ſoll durch das sub die Idee: actus in actu, ausgedrückt werden, die in dem offert et exhibet ohnehin ſchon klar ausgedrückt iſt.

Ueber die Bedingung des Empfangs Chriſti läßt ſich die Confessio nicht weiter aus. Der Streitpunkt über den Genuß der Ungläubigen wird vermieden; oder richtiger noch: die wahre Löſung wird dadurch gegeben, daß die zweideutige Benennung „Ungläubige" durch eine beſſere erſetzt wird. Wenn es heißt: omnibus, qui eam rite celebrant juxta legitimum ejus institutum, ſo liegt darin beides, erſtlich, daß es nicht auf den Grad und die Stärke des ſubjectiven Glaubensan komme, ſondern ein jeder auch bei ſchwachem Glauben, wenn er nur nach Chriſti Vorſchrift das Sacrament genieße, Chriſtum empfange; zweitens, daß leichtſinnige Spötter — die doch wahrlich das Sacrament nicht rite et juxta legitimum institutum celebrant — Chriſtum nicht empfangen. —

Dieſe Confeſſio iſt eine der vortrefflichſten, die in dem Abendmahlsſtreite uns begegnen. Man kann ſie ein Meiſterſtück nennen. Daß am Ausgang der Septemberſynode unter andern auch Calvin ſein Verdienſt hatte, geht alſo aus dem Bisherigen hervor. Die

ſtrengen Zwinglianer waren um ſo minder mit ihm zufrieden, als er die Punkte, worin er mit Luther gegen Zwingli eins war, weit ſtärker noch hervorhob, als die Punkte, worin er mit Zwingli gegen Luther eins war, und mehr ſich das Anſehn gab, den Zwinglianismus zu widerlegen, als denſelben zu entwickeln. Denn gerade das beſte am Zwinglianismus: das exegetiſche Reſultat, daß die Einſetzungsworte nicht vom verklärten Leibe Chriſti, ſondern von dem in ſeinem gebrochenen Leib geſchloſſenem Bunde handelten, überging er mit Stillſchweigen, und ſetzte es bloß ſchweigend voraus, wenn er die mündliche Nießung verwarf. Die Hauptſache aber war ihm und war den Zürchern nicht die Frage nach der mündlichen Nießung, über welche Frage ja Bucer nicht mit ihnen ſtritt, ſondern die Frage, ob das h. Abendmahl bloß auf den *Tod* Chriſti ſich beziehe, oder auch eine *Lebensvereinigung* involvire. Hier hatte ſich nun die Stellung der Parteien ſeit zwölf Jahren ohnehin merkwürdig verändert. Zwingli ſelbſt leugnete damals das Moment der Lebensgemeinſchaft im heil. Abendmahle nicht ſchlechthin, ſondern wehrte ſich nur gegen die peripheriſche Mittheilung Chriſti, die Luther behauptete, und ließ ſich dadurch höchſtens zur einſeitigen *Hervorhebung* der Beziehung auf den Tod Chriſti verleiten. Luther wiederum hätte ſich damals mit dem Zugeſtändniß einer centralen Lebensvereinigung nicht zufrieden gegeben; er verlangte, auf ſeine Exegeſe geſtützt, durchaus die locale Gegenwart im Brod und das Eſſen mit dem Munde. Jetzt, auf der Septemberſynode, hatten die Namen „lutheriſch" und „zwingliniſch" einen ganz andern Werth angenommen. Zum *Zwinglianismus*, ſo meinten Megander und ſeine Geiſtesverwandten, gehöre durchaus, daß man jede Lebensgemeinſchaft *leugne*. So war es möglich, daß Calvin, der ein ächter Zwinglianer im *älteren* Sinn war, d. h. die in Zwingli ſchlummernden Keime der Lebensgemeinſchaft zu voller Blüthe entfaltete, doch zugleich und ebendarum als energiſcher Gegner des Zwinglianismus im *neuern* Sinn eines Megander, auftrat [20]). Aber auch die Bezeichnung *lutheriſch* hatte

---

21) Verſteht man das Verhältniß des älteren und neueren Zwinglianismus richtig, ſo löſen ſich alle Räthſel, warum Calvin zugleich als Gegner

ſomit einen andern Sinn angenommen. Auf der Septemberſynode betrachtete man alles, was über die Beziehung des Sacraments auf Jeſu Tod hinausging, und eine Lebensvereinigung annahm, als lutheriſch 22). So galt Calvin in der Schweiz als Lutheraner 23). Bald galt er auch in Deutſchland als Lutheraner.

---

der „Zwinglianer“ auftreten, und doch wiederum von der ref. Kirche nachher als verwandt mit Zwingli und dieſem nicht=widerſprechend, vielmehr als ihn weiter entwickelnd betrachtet werden konnte. Der urſprüngliche Zwinglianismus Zwingli's verhält ſich nämlich zum nachherigen Zwinglianismus, wie er auf der Septemberſynode auftrat, etwa ſo, wie das urſprüngliche Judenchriſtenthum der zwölf Apoſtel zu dem nachherigen Ebionitismus. Als erſtes Stadium einer Entwicklung war der Zwinglianismus nicht falſch, ſondern richtig; denn er enthielt die richtige exeg. Grundlage und daneben die Keime zur Fortbildung. Als nun aber dieſe Fortbildung erfolgte, und Leute wie Megander hinter derſelben zurückblieben, ja derſelben ſich widerſetzten, da entſtand jener falſche Zwinglianismus, ein Wurzelſtock, dem man den Herzkeim ausgeriſſen, den man caſtrirt hatte, nur damit er äußerlich gerade ſo lang oder kurz bleiben ſollte, wie er war, als er unter Zwingli's Händen gepflanzt wurde!

22) Man kann die Sache überſichtlich ſo darſtellen:

	1525:	1537:
Das h. Abendmahl bezogen auf Jeſu Tod.	Zwingliniſch.	Zwingliniſch.
Centrale Lebensvereinigung.	(im Keim.) Zwingliniſch.	(entwickelt v. Calvin) Lutheriſch.
Peripheriſche Lebensvereinignng.	Lutheriſch.	Luther. Lutheriſch.

23) Hundesh. S. 91. Megander, Ritter und Rhellikan nannten Bucer „Luther's Cardinal a latere“, und klagten, daß das epidemiſche Fieber des Bucerismus täglich mehr um ſich greife.

§. 37.

Calvin und Melanthon.

Die Vorſtellung, daß Luther's perſönliche Anſicht von einer localen Gegenwart des Leibes Chriſti im Brod und einer ſolchen mündlichen Nießung, wie er ſie in der dem Melanthon nach Kaſſel mitgegebenen Inſtruktion ausſprach, die allgemeine Anſicht der geſammten Kirche Augsburgiſcher Confeſſion geweſen ſey, darf getroſt als falſch bezeichnet werden. Einig war die Kirche Augsburgiſcher Confeſſion darin, daß im heil. Abendmahl nicht bloß die durch Chriſti Tod erworbene Vergebung der Sünden verſiegelt werde, ſondern auch eine Vereinigung Chriſti mit dem Communicanten, eine reale Gegenwart Chriſti im Abendmahlsakte, ſtattfinde. Ob aber dieſe Vereinigung eine centrale oder eine peripheriſche, darüber hatte Melanthon in der C. A. ſelbſt nichts feſtgeſetzt; darüber waren auch wirklich die Anſichten verſchieden. Schon das Syngramma hatte die centrale Vereinigung und den actus in actu gelehrt, und Luther hatte die Differenz zwiſchen ihm und dem Syngramma nicht einmal wahrgenommen. Melanthon ſelbſt nahm ſeit 1530 eine centrale Vereinigung an, doch ohne noch offen mit dieſer Lehre hervorzutreten; und Luther ließ wenigſtens die Faſſung der C. A., wo über die Art der Vereinigung gar nichts beſtimmt wurde, gelten. Bald traten Andre noch viel offner mit der centralen Vereinigung auf, und machten gegen die locale Gegenwart ſogar Oppoſition; ſo bekannten Ambroſius Blaurer, ein Freund Bucer's, und der Lutheraner Erhard Schnepf, Profeſſor in Marburg, im Jahre 1534, als ſie nach dem Frieden von Kadan nach Würtemberg berufen waren, einhellig: corpus et sanguinem Christi vere, i. e. substantialiter et essentialiter, non autem quantative **aut qualitative** vel localiter praesentia esse et exhiberi in

coena [1]). Einige tadelten dieſe Formel als zu ſcholaſtiſch; Niemanden aber kam es in den Sinn, jene beiden Reformatoren Würtembergs zwinglianiſch zu ſchelten; die von ihnen organiſirte Kirche galt unbeſtritten als lutheriſche, als eine Kirche Augsburgiſcher Confeſſion.

Wie offen zuletzt Bucer, nach Entlarvung aller ſeiner Winkelzüge, ſeine Abweichung von Luther ebenſo, wie die von Zwingli, ausgeſprochen, haben wir geſehen. Luther gab zwar ſeine eigne perſönliche Anſicht nicht auf, ließ aber Bucer'n die ſeine, und brach darum nicht die kirchliche Gemeinſchaft mit ihm [2]). Ja er ſanktionirte nun die durch Bucer's Vermittlung geſchloſſene Concordie mit den Schweizern.

Wir finden alſo: zwiſchen Luther's und Zwingli's einſeitigen Anſichten taucht an vielen Orten, ohne Verabredung, unter verſchiedenen Formen, durch verſchiedene Urheber, eine dritte Auffaſſung des h. Abendmahls auf, welche einerſeits die **Realität** andrerſeits die **Centralität** der im Sacramente ſtattfindenden Mittheilung Chriſti an den Communicanten feſthält, einerſeits die Aufnahme Chriſti in den bloßen Gedanken, andrerſeits die Aufnahme Chriſti in den leiblichen Mund verwirft.

Dieſe Anſicht bildet die höhere Einheit zwiſchen den beiden anderen; denn die Wahrheitsmomente beider ſind in ihr völlig gerettet. Sie erſcheint nach der einen Seite hin als eine Fortbildung deſſen,

---

1) Ranke, deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation, Bd. III, S. 502, Anm. 2.

2) Vgl. ſchon Luth. an Bucer, den 22. Jan. 1531. Legimus libellum confessionis, quem misisti, mi Bucere, et probamus atque gratias agimus Deo, quod saltem eatenus concordes simus, uti scribis, quod utrique confitemur corpus et sanguinem Christi vere in coena adesse, et cum verbis porrigi in cibum animae. — Solidam et plenam concordiam non possum vobiscum confiteri. Vgl. ferner das in §. 35 über die weiteren Concordienverhandlungen erzählte.

was Zwingli eigentlich gewollt hatte; denn ſie geht aus von der exegetiſchen Baſis, daß es ſich im h. Abendmahle um eine Befeſtigung des Chriſten in dem durch Chriſti gebrochnen Leib und vergoßnes Blut geſtifteten neuen Bunde halte; ſie geht aber weiter zu der vollen Entfaltung der bei Zwingli nur keimartig enthaltenen Wahrheit, daß dieſer Bund mit Chriſto kein Bund in Gedanken, ſondern ein Bund der realen Lebensvereinigung und ſtets erneuten realen Mittheilung Chriſti ſey. So iſt ſie auf der andern Seite eine Reinigung deſſen, was Luther eigentlich gewollt hatte; denn ſie geht aus von der dogmatiſchen Baſis, daß zur Aneignung des Verdienſtes Chriſti, nicht der ſubjektive Glaube hinreichend, ſondern die reale Vereinigung mit Chriſto nöthig ſey; ſie geht aber über den bei Luther noch vorhandenen Dualismus zwiſchen dem bloß ſubjektiven Glauben außer dem Sacrament und der leiblichen Vereinigung im Sacrament hinaus zur Erkenntniß der Einen, weder bloß geiſtigen, noch bloß leiblichen, ſondern pſychiſch-centralen, Leib und Geiſt mit umfaſſenden Vereinigung mit Chriſto, welche mit der Wiedergeburt beginnt, continuirlich ſich fortſetzt, aber in dem heil. Abendmahl durch reale erneute Mittheilung von Seiten Chriſti neue Steigerungen erhält.

Dieſe Anſicht war nun in der Schweiz unter Calvin's ſiegreichem Banner vorgedrungen, und hatte jenen ſecundären, ſchlechten Zwinglianismus auf ein äußerſt kleines Terrain (im Grunde auf den Kanton Zürich) zurückgedrängt.

Dieſelbe Anſicht griff nun in Deutſchland, im Schooße der evangeliſchen Reichskirche, der Kirche Augsb. Confeſſion, um ſich, nur nicht in äußerer Oppoſition gegen Luther's perſönliche Anſicht, ſondern friedlich, unter Luther's Augen, durch die ſtille Macht ihrer Wahrheit, und ohne daß Luther je ſich ihrem Vordringen widerſetzt hätte.

Dieſe Periode haben wir jetzt zu betrachten.

Am wichtigſten war die Weiterbildung des Lehrbegriffs vom Abendmahl in Melanthon. Dies zweite Haupt der deutſchen Reformation kam, ohne auf Calvin Rückſicht zu nehmen, ja ohne von

deſſen Lehre wiſſen zu können, auf ſelbſtändigem Wege zu derſelben Anſicht, welche bei Calvin ſich ausgebildet hatte [3]). Wir ſahen §. 34, welchen Einfluß ſchon das Marburger Geſpräch und der an daſſelbe ſich knüpfende Briefwechſel mit Oecolampad auf Melanthon's Ueberzeugung geäußert habe. Wir fanden [4]), wie er ſchon auf dem Augsburger Reichstag nur der praesentia imaginaria, die er bei Zwingli fand und bei Bucer argwöhnte, ſich widerſetzte, und die praesentia realis, die Realität der Mittheilung Chriſti mit aller Energie feſthielt; wie er dagegen die praesentia localis, in pane, nicht mehr vertheidigte, ſondern die praesentia in pane als dynamiſche, der praesentia in verbo gleichartige faßte, und das in pane gleichbedeutend mit cum pane nahm, mit einem Worte den actus in actu und die Centralität der Vereinigung mit Chriſto lehrte. Es war, wie wir dort bemerkten, hauptſächlich die Exegeſe Oecolampad's, von deren Richtigkeit er ſich überzeugte. Dazu kam dann auch das Gewicht, das er den Unterſuchungen Oecolampad's über die Lehre der Kirchenväter beimeſſen mußte [5]). Er überzeugte ſich, daß Auguſtin keine praesentia localis, keinen mündlichen Genuß gelehrt hatte; einzelne Stellen andrer Väter, auf die er ſelbſt zuvor als auf Zeugniſſe für die mündliche Nießung ſich berufen hatte, erwieſen ſich bei kritiſcher Beleuchtung als untergeſchoben; auch bei Tertullian, Cyprian, Clemens Alexandrinus, Origenes, Baſilius und Gregor von Nazianz fiel die praesentia localis hinweg; den 12ten Jan. 1535 ſchrieb er an Brenz: ὁρῶ δὲ

---

3) Zu derſelben, wie auch Galle richtig erkennt. Wenn der Rezenſent Galle's in der hall. Lit. Zeit. dagegen einwendet, Calvin habe doch keine reale Mittheilung Chriſti an den Communicanten, ſondern eine Erhebung der communicirenden Seele in den Himmel gelehrt, und ſey hierin in einem weſentlichen Punkte von Melanthon abgewichen, ſo beruht dies, wie ſchon §. 36, Anm. 19 angedeutet worden, und ſpäter ausgeführt werden wird, auf einem Mißverſtändniß.

4) §. 34, Anm. 110.

5) Galle, S. 407.

πολλὰς τῶν παλαιῶν συγγραφέων μαρτυρίας εἶναι, αἳ ἄνευ ἀμφιβολίας ἑρμηνεύουσι τὸ μυςήριον περὶ τύπου καὶ τροπικῶς, ἐναντίαι δὲ μαρτυρίαι εἰσὶν ἢ νεώτεραι ἢ νόθοι. σκεπτέον δὲ καὶ ὑμῖν, εἰ παλαιᾶς γνώμης ὑπερασπίζετε. σφόδρα δὲ εὐχαίμην τὴν εὐσεβῆ ἐκκλησίαν ταύτην τὴν δίκην δικάσαι, ἄνευ σοφιςικῆς καὶ ἄνευ τυραννίδος. Er bittet ihn ſodann, dieſe Aeußerung geheim zu halten, und den Brief unmittelbar nach Durchleſung desſelben zu vernichten.

Aber hier tritt uns auch ſogleich jene Charakterſchwäche entgegen, welche Melanthon auch in den interimiſtiſchen Streitigkeiten zeigte, und durch welche er nicht allein ſeinen Ruf bei den Enkeln ſeiner eignen Kirche untergraben, ſondern auch der Sache und der Wahrheit ſelbſt unſäglichen Schaden bereitet hat. Er fürchtete Luther. Dieſe Menſchenfurcht übermochte und hinderte ihn, die Wahrheit offen zu bekennen. Welchen anderen Gang würden doch die Sakramentsſtreitigkeiten genommen haben, wenn Melanthon von 1534 an offen und ehrlich als ein Mann mit ſeiner Ueberzeugung herausgetreten wäre! Vielleicht, daß Luther zornig geworden wäre, vielleicht aber auch, daß das offne Zeugniß eines ſolchen Mitarbeiters, wie Melanthon, ihn zu einer gründlichen Reviſion ſeiner Anſicht und dadurch zu einer Aenderung und Reinigung derſelben veranlaßt hätte. Aber es war des Herrn Rathſchluß, ſein Werk in ſchwache, ſündige Hände zu legen. Melanthon bildet ſeinem Charakter nach ein Seitenſtück zu Bucer. Brachte dieſer durch unwahres Reden manchfache Verwirrung in die Abendmahlsſache auf lange Zeit, bis die Ehrlichkeit der Zürcher ſein Gewebe zerriß, ſo ſtiftete jener eine noch größere, unheilbarere Verwirrung durch ſein unwahres Schweigen. Er wünſchte von Herzen, daß die Concordie mit den Schweizern und Oberländern zu Stande kommen möchte [6]); darum wird ihn Niemand tadeln wollen; er meinte es auch ernſtlich gegen die praesentia imaginaria; aber Luther's Anſicht theilte er nicht mehr; ſchon ſprach er ſich [7]) da-

---

6) Die reichlichen Belege ſiehe bei Galle S. 408 f.

7) In ſeinem Bedenken an Landgr. Philipp, bei Galle S. 409. Wahrſcheinlich um 1534.

hin aus, die „Worte des Sacramentes bezeugten, daß Chriſtus, ob „er ſchon einen tödtlichen Leib hat" — ein Gegenſatz gegen die Erklärung jener Worte vom verklärten Leibe — „dennoch will bei „uns ſeyn; und zu einem Gezeugniß, daß er bei uns ſey, „ſpricht er, er gebe uns ſeinen Leib, damit [womit] er anzeiget, daß „er nicht, wie eine Creatur, allein über uns erhaben, ſondern weſent„lich bei uns ſey und war." Er ſieht im h. Abendmahl ein Zeugniß für die ohnehin beſtehende centrale Vereinigung Chriſti mit dem Gläubigen. Er redet hier nicht einmal ausdrücklich von einem neuen Steigerungsakte derſelben. Er lehrt ferner, daß die „Tödtlichkeit" des Leibes Chriſti die reale Vereinigung nicht hindre, und führt die Möglichkeit der letzteren allein auf die göttliche Allmacht Chriſti, nicht auf die Ubiquität zurück, ganz ähnlich wie Calvin. Er lehrt nicht mit Luther, daß man im Brode den Leib und im Weine das Blut Chriſti empfange; ſondern er lehrt, daß man mit Brod und Wein den ganzen Chriſtus empfange [8]). Wie konnte es aber ein Mann, der ſolche Anſichten hegte, über ſein Gewiſſen bringen, ſich von Luther mit einer Inſtruktion, worin auf das Zerbiſſenwerden des Leibes Chriſti mit den Zähnen gedrungen wurde [9]), nach Kaſſel zum Kolloquium mit Bucer ſchicken zu laſſen! Wie konnte er's über ſein Gewiſſen bringen, nach beendigtem Kolloquium an Camerarius zu

---

8) „Drum ſchließe ich, daß wahrhaftig mit dem Brod und Wein der „Leib Chriſti und Blut, das iſt weſentlich Chriſtus, nicht figürlich „ſey." — Wenn er ſagt, man ſolle „die Gedanken wegwerfen, wie Chriſtus auf und niederſteige, ſich in's Brod verberge" u. ſ. w., welche Gedanken ſo ſchlimm ſeyen, wie Zwingli's Gedanke, „Chriſtus müſſe an einem Ort ſtecken", ſo iſt ſchwer begreiflich, wie Galle (S. 409, Anm. 1) daraus ſchließen kann, Melanthon habe doch noch an eine Vereinigung des Leibes Chriſti mit dem Brod gedacht! Er erklärt ja den Gedanken, als ob Chriſtus ſich in's Brod verberge oder vom Himmel niederſteige, für verwerflich! für ebenſo verwerflich, als die Anſicht, die er Zwingli'n beilegt, als ob Chriſtus an einem beſtimmten Platz im Himmel angeheftet ſitze.

9) Vgl. §. 35, Anm. 20.

ſchreiben [10]): **Meam sententiam noli nunc requirere, fui enim nuncius alienae,** etsi profecto non dissimulabo, quid sentiam, **ubi audiero, quid respondeant nostri!** Darauf, was die Andern ſagten, kam es ihm vor allem an. Ein trauriges Zugeſtändniß! aber allerdings ſein Verfahren bezeichnend. Denn lange Jahre hindurch hat Melanthon dies zweideutige Schweigen beobachtet; er trat nicht nur nicht mit ſeiner Ueberzeugung freiwillig an's Licht, ſondern vermied auch alle Gelegenheiten, wo er zu unfreiwilligem Bekenntniß ſeines Glaubens veranlaßt werden konnte. Und wo er endlich ſolchen Anläſſen nicht ausweichen konnte, da ſprach er, aber er ſprach in ſo kunſtvoll gewählten Ausdrücken, ſeine Worte waren ſo auf Schrauben geſtellt, ſeine Wendungen ſo verſchränkt, daß der kundige Theologe zwar jetzt, hinterher, herausbringen kann, was Melanthon nicht geglaubt habe, der minder gewandte Laie und ſelbſt Theologe der damaligen Zeit aber unmöglich merken konnte, was Melanthon glaube. Wie anders Calvin! Und jene unlautere Schweigſamkeit, jenes Verdecken der wahren Meinung mit anders tönenden Phraſen, erbte leider auf die Schüler fort. Welche unſeligen Folgen daraus im kryptocalviniſtiſchen Streit entſtanden, iſt bekannt. Wenn man ſich dann über das Mißtrauen der nachherigen lutheriſchen Polemiker gegen Calvin und jedes ſeiner Worte billig wundert, ſich wundert warum ſie hinter jedem dogmatiſchen Terminus dieſes ſo grundehrlichen Mannes eine Zweideutigkeit wittern, ſo mindert ſich einigermaßen die Verwunderung und die Sache wird begreiflicher, wenn man erwägt, daß im Schooße der Kirche, welcher jene Polemiker angehörten, das calviniſche Dogma leider wirklich faſt immer mit jener unredlichen Bemäntelungsſucht verbunden auftrat.

Doch wir verfolgen dieſe Betrachtung hier nicht weiter, ſondern wenden uns nun der dogmatiſchen Entwicklung ſelber zu.

In jenem eben angeführten Brief an Brenz vom 12. Jan. 1535 wirft Melanthon die physica conjunctio panis et corporis als

---

10) Corp. ref. II, 822. Bei **Galle** S. 410.

unnöthig hinweg 11). Auf dem ſchmalkaldiſchen Convent 1537 verhütet er ſorgfältig jeden Streit zwiſchen den Oberländern und Oſiander 12). Aber ſchon hat Luther Verdacht geſchöpft. Der Kanzler Brück ſchreibt im Oktober 1537 an den Churfürſten von Sachſen 13): „Doctor Martinus zeigte daneben an, er hätte wohl allerlei Vorſorge, „und könnte nicht wiſſen, wie Philippus am Sacrament wäre. Denn „er nennte es nicht anders, hielte es auch nur für eine ſchlechte Ceremonie“ (welch ungegründeter Argwohn!) „hätte ihn auch lange „Zeit nicht ſehen das h. Abendmahl empfahen. Er hätte auch Argu„mente gebracht, nach der Zeit, als er zu Kaſſel geweſt, daraus er „vernommen, wie er faſt zwingliniſcher Meinung wäre.“ Nur eine Erkrankung Luther's befreite Melanthon von einer förmlichen Unterſuchung. Schon war er zur Verantwortung geladen. Man kann ſich denken, wie dieſer Vorfall ihn auf's neue einſchüchterte. Schon wurde Luther von Amsdorf gewarnt vor der Natter, die er am Buſen hege 14)! bloß weil Melanthon gegen die Elevation der geweihten Hoſtie ſich erklärt hatte. Dies galt bei den ſtrengen Anhängern der Anſicht Luther's für Zwinglianismus; Zeugniß genug, daß dieſe an eine locale Gegenwart des Leibes Chriſti im Brod *vom Augenblick der Conſecration an* dachten. Melanthon blieb inzwiſchen bei ſeiner heimlich gehegten Anſicht 15); ja er ſprach es in den Wor-

---

11) Bucer, ſchreibt er, nehme eine sacramentalis conjunctio (wir kennen dieſe sacr. conj. im Sinne Bucer's, es iſt der actus in actu) an; tantum igitur reliqua est quaestio de physica conjunctione panis et corporis, *qua quaestione quid opus est?* Et certe sacramentorum naturam tu (Brenz) sine hac quaestione tractas pie et graviter in tua Catechesi.

12) *Galle*, S. 414 f.

13) Corp. ref. III, pag. 427 sq. *Galle*, S. 415—417.

14) *Galle*, S. 418.

15) Vgl. ſeinen Brief an Veit Dietrich vom 22. März 1538. (Bei *Galle* S. 418 f.) Quid sensisset ecclesia, non alienum putabam inquirere. Et tamen illa tantum synecdochen facit in hac propositione: ὁ ἄρ-

ten: Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumptis adsit aliud, deutlich aus, daß er Brod und Wein für *Pfänder* einer, mit dem mündlichen Empfang derſelben gleichzeitigen *innern*, *centralen* Mittheilung Chriſti an den Communicanten halte, und ſo verwarf er die Anſicht, als ob im Brode der Leib, im Weine das Blut Chriſti empfangen werde; vielmehr werde zugleich mit dem geſammten Akt des Empfangs *beider* Zeichen der *ganze ungetheilte Chriſtus* innerlich mitgetheilt [16]. Aber frei und öffentlich wagte er ſich mit dieſer Anſicht noch nicht heraus.

τος ἐςὶ σῶμα. Non igitur vult panem esse Deum, non jungit nisi ut sacramentum, *sicut aderat ad arcam Deus* et ad arcam adorabatur. (Vgl. §. 34, Anm. 110. Aus den folgenden Worten ſieht man deutlich, daß Melanthon damit nur den actus in actu behaupten wollte.) Tantum largitur, nec velim addi plura, etsi illud etiam spectandum est: Sacramentum in usu consistit, *manducanti* exhibetur corpus, *et in usu adest Christus.* — Adoratio fit, ut ad arcam, directa *non in panem sed in Christum*, qui se pollicitus est *in nobis* efficacem fore. Zugleich mit dem Eſſen des Brodes findet eine Wirkſamkeit Chriſti — nicht auf das *Brod*, ſondern auf und in *uns* — ſtatt, und dieſer Chriſtus, nicht aber das Brod, wird angebetet. Noch deutlicher ſind die folgenden Worte: Ego, ne longissime recederem a veteribus, posui in *usu* sacramentalem praesentiam, et dixi, *datis his rebus* (*wenn* Brod und Wein gegeben werden) Christum vere adesse et *efficacem esse.* Id profecto satis est. Nec addidi inclusionem, aut conjunctionem talem, qua *affigeretur* τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα, aut *ferruminaretur*, aut *misceretur.* Sacramenta *pacta sunt, ut rebus sumptis adsit aliud.*

16) Ebendaſ. Et huc decurrendum est tandem, nisi defendas illud, quod nonnulli jam dicunt, *separatim tradi corpus et sanguinem.* Id quoque novum est, ac ne papistis quidem placiturum. Und im Br. an Veit Dietrich vom 24. Mai: Addi divisionem ac distractionem τοῦ σώματος καὶ αἵματος, novum est prorsus et inauditum universae veteri ecclesiae. — Dieſelbe Anſchauung, nur vorſichtiger und undeutlicher ausgeſprochen, findet ſich auch in den lo-

Nun trat ein Ereigniß ein, welches ihn mit Calvin perſönlich zuſammenführte, nämlich die Verbannung des letzteren aus Genf. Wir verlaſſen Melanthon auf einige Augenblicke, und kehren zurück zu dem Abſchnitte der Genferiſchen Reformation, wo wir Calvin verlaſſen haben.

Es kann unſere Aufgabe nicht ſeyn, das ganze Detail der Controverſen und Kämpfe, welche Calvin's Verbannung zu ihrer letzten Folge hatten, hier abzuhandeln. Nur inſoweit, als in dieſe Kämpfe der Gegenſatz von Lutherthum und Zwinglianismus ſelber mit hereinſpielte, ſind ſie uns wichtig. Der Mann, welcher eine höchſt fatale Rolle in denſelben ſpielte, und unendliches Unheil ſtiftete, war der Lutheraner Kunz in Bern. Es nimmt ſich wahrlich wie eine Ironie der Ignoranz auf ſich ſelbſt aus, wenn man Calvin als den Intriguanten in der Abendmahlsſache darſtellt, während Calvin ſich durch glänzende Redlichkeit auszeichnete, und vielmehr den Intriguen der lutheriſchen Partei in Bern erlag. Glänzend nennen wir ſeine Redlichkeit; denn wer empfände nicht Hochachtung, wenn er jenes Schreiben lieſt, welches Calvin über die Concordie an Bucer richtete. So gerne Calvin zur Bekämpfung des Megandriſchen Neu-Zwinglianismus mitgewirkt hatte, ſo wenig konnte und wollte er ſich und anderen es verhehlen, daß durch die bloße Leugnung der praesentia imaginaria die Einheit mit Luther noch nicht hergeſtellt ſey, ſondern daß nun immer noch die Differenz zwiſchen der bucer-calviniſchen Lehre von der centralen Vereinigung Chriſti mit uns und der actio in actione, und der Lehre Luther's von der Vereinigung Chriſti mit dem Brod und der dadurch bewirkten peripheriſchen Vereinigung mit uns, übrig bleibe. Wie er in ſeiner Con-

---

cis von 1535: Christus testatur ad nos pertinere beneficium, cum nobis impertit suum corpus et nos sibi adjungit tanquam membra (centrale Vereinigung!) qua non cogitari potest conjunctio propior. Testatur item, se in nobis efficacem fore, quia ipse est vita; dat sanguinem et testatur, se nos abluere.

fessio offen den oralen Genuß Luther's ausgeſchloſſen hatte, ſo erklärte er ſich auch weiter gegen Bucer dahin, daß dem ganzen Concordienwerke dieſe Offenheit mangle. Incipio vereri, mi Bucere, ſchreibt er [17]), ne concordiam meditemur, quae multorum piorum sanguine mactanda sanciendaque sit, neque hoc verbum est reducere pedem volentis, sed cupientis talem esse concordiam, in qua se nobiscum adjungere omnes boni queant; quod si nobis cordi est, omnia, quae timidiores videntur impedire posse, involucra tollentur; illa autem sunt, quibus nos ipsi occurendum putavimus, ne videatur Lutherus traducem quendam aut carnis nostrae in Christi carnem, aut illius in nostram, somniare, nec infinitum Christo affingere corpus, nec localem praesentiam exigere; nemo est fere istorum, qui hactenus reclamarunt, qui non aliquid ejusmodi suspicetur. Si potest Lutherus cum nostra confessione nos amplecti, nihil est quod libentius velim; sed interim non est unus ille in ecclesia Dei respiciendus. Lieber will er auf den Beifall Luther's und die Union mit ihm verzichten, als aus Accommodation die Differenz mit Luther verborgen oder die Wahrheit gegen Luther aufgegeben wiſſen. Nihil salvum esse potest, donec rabies ista φιλονεικίας nos agitabit.... Si Lutherus victoriae jam tantopere appetit, nunquam poterit sincera in puram Dei veritatem concordia coalescere. Neque enim fastu modo et maledicentia deliquit, sed ignorantia quoque et crassissima hallucinatione. Quam enim absurda initio impingebat, cum diceret: panem esse ipsum corpus. Quod si nunc quoque existimat, corpus Christi involvi pane, illum foedissime errare judico. Quid alii ejus causae suffragatores? An non deterius Marcione

---

17) Bei Hundeshagen, S. 127, Anm. a. Bei Henry, Thl. I, Beil. 6.

de Christi corpore commentantur? Si tales lapsus insectari Helvetii in animum inducerent, qualis ad concordiam via sterneretur? Quare si quid apud Martinum vel gratia vel autoritate potes, fac, ut Christo, quam sibi, eos, quibuscum hactenus infaustissima pugna luctatus est, subigere malit, quin etiam ipse quoque veritati det manus, in quam manifeste offendit. Und ebenſo energiſch, wie gegen die Vertuſchung der zwiſchen Luther und Bucer-Calvin obſchwebenden Differenz, erklärt er ſich gegen die Vertuſchung der zwiſchen Zwingli und Bucer-Calvin vorhandenen. Hic quidem agendum erat, ut quisque errorem suum ingenue agnosceret, nec facere potui, quin tibi, ut te meminisse puto, testarer, istas insinuationes mihi displicere, quibus te et Zuinglium excusare conabaris. Das iſt die einzig wahre Union, die Calvin ſich denken kann, wenn die Differenzen offen und rückhaltlos ausgeſprochen und dann durch Bekämpfung der beiderſeitigen Irrthümer, Luther's wie Zwingli's, gelöſt werden. — Das iſt der Mann, auf welchen fanatiſcher Parteigeiſt Jahrhunderte lang die Anklage gewälzt hat, er habe den Zwinglianismus unter ſublimirter Geſtalt und Maskirung in die lutheriſche Kirche einſchwärzen wollen! Auch der Wiſſenſchaft ſollte das Gebot heilig ſeyn: Du ſollſt kein falſch Zeugniß reden wider deinen Nächſten.

Ein Gegenſtück zu Calvin war jener Kunz oder Conzenus, welcher, wie wir ſchon §. 35 ſahen, das Lutherthum in Bern heimlich einſchwärzen wollte. Calvin ſchildert ihn in obigem Brief an Bucer als eine bellua rabiosa, und obwohl Calvin den Mund gern etwas vollzunehmen pflegt, ſo liefert doch die folgende Geſchichte nur allzu reichliche Belege für die Richtigkeit dieſer Charakterzeichnung. Aber gerade jenes Urtheil Calvin's, von Bucer unvorſichtig ausgebreitet, kam Kunz zu Ohren, und er, der ohnehin ſchon gegen Farel erbittert war, und deſſen ganzes radical-reformatoriſches Weſen nicht leiden konnte, verfolgte nun ihn und Calvin mit glühendem Haſſe.

Dieſen zu offenbaren, gab der Genfer Cultusſtreit (1537

—38) und der erſte Excommunicationsſtreit (1538) Veranlaſſung [18]). Auf Kunzen's Antrieb forderte der Berner Rath von den Genfern, welche ſtatt Altar und Hoſtien, Tiſch und Brod eingeführt hatten, den Bernern gleich Altar und Hoſtien zu gebrauchen und auch die Taufſteine wieder einzuführen. Da Genf zwar rechtlich unabhängig, faktiſch aber von der Hülfe Bern's abhängig war, ſo reiſte Farel perſönlich als Advocat der von der lutheraniſirenden Partei angetaſteten Cultusfreiheit nach Bern, ward aber von Kunz mit ſo wüthendem Geſchrei und raſender Geberde empfangen, daß der ſonſt unerſchütterliche Mann erſchreckt zuſammenfuhr. **Vultus, gestus, color ipse furias spirabant.** Die Genfer würden vielleicht doch dem Anſinnen der Berner widerſtanden haben, hätten nicht gerade Farel und Calvin in Genf ſelbſt mit einer Gegenpartei zu kämpfen gehabt. Sie, welche an Kunz und den Bernern die disciplinariſche Laxheit und den Mangel an aller Kirchenzucht nicht mit Unrecht tadelten, hatten in Genf eine Zucht eingeführt, die freilich mehr als Kirchenzucht war. Wo die Excommunication keinen Eindruck machte, wurde die weltliche Obrigkeit aufgefordert, von ſich aus weltliche Strafen beizufügen. Daß Laſterthaten weltlich beſtraft wurden, wird Niemand tadeln; es geſchah überall. Nur die enge Verbindung dieſer weltlichen Zucht mit der geiſtlichen hatte etwas mißliches; aber was blieb in einer Stadt ſo tiefen Verderbens, wo die Obrigkeit ſelber von ſich aus zur Handhabung der weltlichen Geſetze keine Hand rühren mochte, am Ende anderes übrig, als daß die Geiſtlichen die Obrigkeit aufforderten zur Beſtrafung? Nur konnte hiebei nicht allem Mißbrauch vorgebeugt werden [19]), und jedenfalls

---

18) Ueber das Folgende vgl. die ausführliche, aktenmäßige Darſtellung bei Hundeshagen, Kap. 3.

19) Man macht ſich gewöhnlich mit jenem bekannten Beiſpiele breit, daß z. B. eine Putzmacherin drei Tage in's Gefängniß kam, weil ſie den Haarſchmuck einer Braut zu luxuriös geordnet hatte. Man vergißt aber, daß dies eine Uebertretung eines von der weltlichen Obrigkeit erlaſſenen Kleidergeſetzes war. Solche Kleidergeſetze beſtanden z. B.

fiel ein Schein von Geſetzlichkeit auf die Kirche ſelbſt zurück. Es bildete ſich nun eine Partei, welche gerne den alten bequemen vorreformatoriſchen Zuſtaud wieder eingeführt hätte. Dieſe Partei ſuchte es nun dahin zu bringen, daß Genf den Bernen in der Cultusſache nachgeben ſollte, bloß, um einmal etwas gegen Farel's und Calvin's Autorität unternommen zu haben. Ein alter blinder Prediger, Corrault, der, ein ſanguiniſcher Franzoſe gleich Farel, auf der Kanzel dagegen eiferte, ward in den Kerker geworfen; als Bedingung der Wiederbefreiung ſtellte man Calvin die Nachgiebigkeit gegen die Berner im Cultus.

Es iſt doch offenbar, daß hier die Geſetzlichkeit auf lutheriſcher Seite war, und daß Calvin im Intereſſe der chriſtlichen Freiheit nicht nachgeben, nicht in den falſchen Grundſatz der abſoluten Conformität des Cultus eingehn durfte [20]); nun vollends hatte er auch das Intereſſe der Ehre der Kirche gegen eine Partei zu vertreten, die der Kirche Hohn ſprach [21]). Die Sache kam im März 1538 vor eine

---

auch in Zürich, wo nie von Kirchenzucht die Rede geweſen, bis in's vorige Jahrhundert hinein.

20) Daſſelbe Verhältniß wiederholte ſich nachher zwiſchen Calvin und Weſtfal. Dieſer warf den Reformirten vor, daß ſie keine Kerzen hätten, bei der Conſecration nicht ſchellten u. ſ. w. Quid est, Westphale? antwortet ihm Calvin (Def. II, pag. 124 sq.) Quorum, obsecro, rituum tantus es zelotes, nisi qui apud vos in usu sunt? Quaenam vero superbia est, suam consuetudinem velle pro lege ubique haberi? Tibi dolet, apud nos omitti, quod apud vos servatur? Quasi non eadem nobis sit expostulandi ratio! Cur enim cerimonias nostras a vobis negligi non irascimur, tu vero ad tuarum observationem nos imperiose alligas? — Ne longior sim, considerent lectores, idem hodie nobis certamen a Joachimo ejusque gregalibus moveri, quod Paulus olim a Semijudaeis illis sustinuit (Act. 15, 24.)

21) Wem drängt ſich nicht der Gedanke an die abgetretnen Waadtl. Geiſtlichen auf? Auch bei ihnen waren die *äußeren* Streitpunkte adiaphorer Natur, und betrafen nicht unmittelbar das Dogma. Aber auch bei ihnen verbarg ſich hinter dem formellen Streit theils eine dogm.

Synode zu Lauſanne. Kunz verlangte ungeſtüm Conformität, Calvin vertheidigte die chriſtliche Freiheit, und fand die Zumuthung, Mariä Verkündigung zu feiern, den Charfreitag aber nicht, beſonders unpaſſend. Auf Kunzen's Seite trat nun auch noch das cäſaropapiſtiſche Prinzip der Berner. Sie drohten, Calvin und Farel in den Rhone zu werfen als Aufwiegler gegen die Obrigkeit, was jedoch bei der Drohung ſein Bewenden hatte. Calvin appellirte an das Urtheil einer für den Mai nach Zürich ausgeſchriebenen Synode; der Berner Rath erklärte die Appellation tyranniſch für ungültig. Kunz aber intriguirte nun auf eine grauenerregende Weiſe bei der libertiniſchen Partei gegen Calvin, während derſelbe Kunz gleichzeitig zu Bern die Wiedertäufer ihr Weſen treiben ließ! Der Widerſtand gegen Calvin wurde ſo auf die Spitze getrieben, daß er in conſequenter Vertheidigung ſeiner Sache ſich an Oſtern 1538 zu der Erklärung genöthigt ſah, daß er einer ſolchen Bevölkerung das Abendmahl nicht austheilen könne. Darauf ward er nebſt Corrault und Farel verbannt.

Dieſe drei Männer erſchienen nun auf der Maiſynode 1538 in Zürich, und erlangten die einhellige Zuſtimmung der Synode zu ihren Grundſätzen über chriſtliche Freiheit. Sie erklärten ſich auch bereit, die Taufſteine und Berner Feiertage nebſt den Hoſtien (die man aber brechen ſolle) einzuführen, nur nicht gezwungenermaſſen. Dagegen ſolle die Ordination, anſtatt durch Rathsherrn (!) durch Geiſtliche vollzogen und der Kirchengeſang eingeführt werden. Die Synode verſuchte nun die Wiederaufnahme der drei Verbannten zu bewirken; Kunz war es, der dies abermals hintertrieb[22]). Er äußerte,

---

Prinzipienfrage, theils das Intereſſe der kirchlichen Ehre. — „Gebt „uns das Recht, kirchliche Geſetze umſtoßen zu dürfen, zu; ſo nur „könnt' ihr in Amt und Beſoldung bleiben." Aber mit jener Conceſſion war auch die Cäſaropapie concedirt! — „Gebt den Bernern „nach; ſo nur könnt ihr Corrault's Befreiung erwirken." Aber mit dieſer Conzeſſion war auch das Prinzip der Geſetzlichkeit des Cultus concedirt.

22) Die Geſchichte ſeiner Greuel ſ. Hundeshagen S. 136 f.

„er wolle lieber ſein Amt aufgeben, als die unterſtützen, von denen er ſo grauſam (!) mitgenommen worden ſey.“ Seine Verrätherei hatte am Ende einen Mordverſuch auf Calvin zur Folge; die anticalviniſche Partei ſiegte in Genf in ſtürmiſcher Rathsſitzung; die Reformatoren blieben verbannt.

Die Reihe dieſer Ereigniſſe führte nun Calvin nach Deutſchland. Während Farel nach Neufchatel ging, wo er dann bis an ſein Lebensende blieb, wandte Calvin ſich nach Straßburg. Eine Gemeinde franzöſiſcher Flüchtlinge ſammelte ſich um ihn; er lebte harmlos und ward als lutheriſcher Theologe in dem Sinne wie Bucer betrachtet, d. h. nicht als Anhänger der Abendmahlslehre Luther's, welches er auch nie affektirte — ſchrieb er doch zu Straßburg die zweite Ausgabe ſeiner Institutio und ſeinen zweiten Katechismus! — wohl aber als Theologe und Diener der Kirche Augsburgiſcher Confeſſion. Als Abgeſandter der Straßburger Kirche wohnte er 1539 dem Frankfurter Convent, 1540 den Geſprächen zu Hagenau und Worms, 1541 den Interimsverhandlungen zu Regensburg bei, und man betrachtete ihn lutheriſcherſeits ebenſo gut und in eben dem Sinne wie Bucer als lutheriſchen Theologen. Noch als Brenz, in Folge des Interims verjagt, den 1. Okt. 1548 nach Baſel kam, ſchrieb er von da den 6. Okt. an Calvin, und redete ihn an: „Mein theuerſter Calvin!“ und bat ihn um ſeine Fürbitte. Zu Hagenau und Worms 1540 hatte er ihn kennen lernen. Auch Lyſer in Nürtingen correspondirte mit Calvin. Ja zu Regensburg gaben ihm die übrigen lutheriſchen Abgeſandten namentlich Melanthon wegen des Scharfſinns, den er bei den Unterhandlungen mit den Katholiken und beſonders im Streite gegen den Paſſauer Decan Robert Mosham über die Transſubſtantiation bewies, den Ehrenbeinamen: theologus [23]).

Hier fällt nun auf einmal auf verſchiedene Seiten der Abendmahlsgeſchichte helles Licht.

---

23) Henry I, S. 367. — Hartmann und Jäger, Brenz, I, S. 183 und 285.

Vor allem wiſſen wir, wie wir es zu erklären haben, wenn Calvin, ohne völlig mit Luther eins zu ſeyn, die Augsburgiſche Confeſſion unterſchrieb. Noch neuerdings war man ſo einſichtslos, es als Unredlichkeit darzuſtellen, daß Calvin als „Reformirter“ die Augsb. Conf. unterſchrieben habe, ohne doch an den authentiſchen Sinn, den der zehnte Artikel derſelben nach der Auslegung der lutheriſchen Kirche habe, zu glauben [24]). Wie iſt es möglich, ſpätere und frühere Verhältniſſe ſo ahnungslos untereinander zu wirren? Im Jahr 1541 gab es noch keine reformirte und noch keine lutheriſche Kirche im nachmaligen Sinn. Sondern es gab eine Kirche Augsburgiſcher Confeſſion im Reich, und andere Kirchen, z. B. die zwingliniſche in Zürich, außer dem engeren Rayon des eigentlichen Reichs. Die ganze Richtung nun, welche ſpäterhin in Folge des Weſtfal'ſchen Streites und der Concordienformel als calviniſche oder reformirte Kirche von den Lutheranern ausgeſchieden wurde, war 1541 noch nicht ausgeſchieden, ſondern befand ſich (ſoweit ſie im Reich exiſtirte) noch im Schooße der proteſtantiſchen Stände, d. h. der Stände Augsburgiſcher Confeſſion, und befand ſich nicht heimlich und erſchlichen darin, ſondern offen, wie denn Bucer und die Oberländer gegen das Ende der Concordienverhandlungen hin ganz offen mit ihrer Lehre von einer conjunctio cum anima herausgerückt waren [25]). Wenn nun die Oberländer darauf hin noch von Luther und den übrigen proteſtantiſchen Ständen als Bekenner der Augsb. Confeſſion betrachtet wurden und aller Rechte der Augsb. Confeſſionsbekenner theilhaftig blieben, ſo

---

24) „Einige Bemerkungen zum Vorwort des Hrn. Prof. Hengſtenberg z. ev. Kchzt. Jahrgang 1844“ in Harleß Zeitſchr. f. Prot. u. Kirche 1844, Juni. — „Kein Reformirter, auch in Deutſchland, wenn „er dem Bekenntniß ſeiner Kirche mit Ernſt treu bleiben wolle, „werde die C. A. unterſchreiben.“

25) Schreibt ja Luther ſchon den 22. Jan. 1531 an Bucer: Probamus, quod saltem eatenus concordes simus, quod utrique confitemur, corpus et sanguinem Christi . . . porrigi in cibum animae!

iſt das — wenn es wirklich unrecht war — Luther's und nicht ihre Schuld! Natürlich aber mußten ſie, ſolange ſie zugeſtandnermaſſen die Stellung Augsburgiſcher Confeſſionsbekenner einnahmen, dieſe auch bei vorkommenden offiziellen Fällen unterſchreiben. Nun ging dies aber um ſo eher an, daß einerſeits Luther ſie für Bekenner der Augsb. Confeſſion anerkannte, und daß andrerſeits ſie dieſe Confeſſion unterſchrieben, weil, wie wir §. 34 geſehen haben, dieſe Confeſſion über den Differenzpunkt zwiſchen der lutheriſchen und der buceriſch-melanthoniſch-calviniſchen Lehre nichts beſtimmt, und nur die Gegenwart im Abendmahl, nicht aber die Gegenwart im Brode ausſpricht. Wir wollen mit jetzigen Lutheranern nicht darüber rechten, welches nun der eigentliche Sinn jener an ſich zweideutigen Worte ſey; wir wiſſen, daß der Verfaſſer, Melanthon, von Anfang an einen andern Sinn damit verband, als Luther und als wohl die Mehrzahl der urſprünglichen Bekenner; aber eine offizielle Interpretation im Sinne Luther's ward erſt durch die Concordienformel gegeben; als Calvin unterſchrieb, exiſtirte eine ſolche offizielle Interpretation im Sinne Luther's noch nicht, höchſtens hatten die Oberländer ein Recht, die Concordie und von 1540 an auch die Variata als auth. Interpretation zu betrachten; es iſt ſogar ſehr die Frage, ob es nicht die Variata war, welche Calvin unterſchrieb [26]); geſetzt aber auch, es wäre die Invariata geweſen, ſo konnte Niemand es Calvin zur Gewiſſenspflicht machen, in jenen einfachen Ausſpruch, daß Chriſti Leib und Blut im Abendmahl gegenwärtig ſey und gereicht werde, mehr hineinzulegen, als darin ausgeſprochen lag, mehr, als der erſte Autor ſelbſt und als alle Oberländer gemäß der Concordie hineinlegten.

Wie aber Calvin's Unterſchrift der Augsb. Confeſſion ſich aus dem oben Geſagten erläutert, ſo geht daraus auch hervor, daß er

---

26) Calvin ſchreibt 1557 an Schaling in Regensburg: Nec vero Augustanam confessionem repudio, cui pridem volens ac lubens subscripsi, sicut eam autor ipse interpretatus est.

mit Melanthon nicht nur überhaupt zuſammenkam, ſondern auch ſpeciell über die Abendmahlslehre geſprochen haben muß. Er traf ihn zuerſt auf dem Convent zu Frankfurt. Zuvor ſchon hatte er bei ihm angefragt, ob er etwa an der Lehre, welche Calvin bisher offen ausgeſprochen, etwas zu tadeln habe; aber Melanthon bezeugte ihm nun perſönlich, er ſey ganz ſeiner Meinung [27]; es gebe aber Andere, qui crassius aliquid requirant, atque id tanta pervicacia, ne dicam, tyrannide, ut diu in periculo fuerit, quod eum (Melanthonem) videbant a suo sensu nonnihil alienum [28]. Vergleichen wir nun die Schriften, welche Calvin zu Straßburg 1541 herausgab, mit ſeiner früheren Lehre, ſo finden wir, daß er ſich ganz gleichgeblieben iſt, und daß Melanthon keinen umgeſtaltenden Einfluß auf ihn geübt hat. Umgekehrt hat auch Calvin keinen umgeſtaltenden Einfluß auf Melanthon's Dogma geübt, da dieſer ſchon 1539 mit der bisher von Calvin vorgetragenen Lehre übereinſtimmte; ſondern beide waren unabhängig von einander auf die gleiche Lehre gekommen, und einer freute ſich beim andern ſeine Ueberzeugung wiederzufinden. Beide Männer ſchloſſen innige Freundſchaft [29]; und als Calvin, im März 1539 nach Straßburg zurückgekehrt, zwei Jahre nachher vom Straßburger Rath nach Regensburg zu den Interimsverhandlungen abgeordnet wurde, trafen ſich dort beide Männer wieder. Aber wenn Calvin auf Melanthon's Dogma keinen verändernden Einfluß

---

27) Bei Henry I, 240 ff. — Illos enim ad eum (Melanthonem) miseram, quo expiscarer, an aliquid esset inter nos dissensionis. Antequam responderet, conveni eum Francofurdiae; testatus est mihi, nihil se aliud sentire, quam quod meis verbis expressissem.

28) Calv. an Farel im März 1539 bei Henry, I, S. 246.

29) Henry, I, S. 375. Calvin, de vera participatione Christi in coena contra Heshusium, pag. 724. Beſonders in der dilucida explicatio sanae doctrinae ad discutiendas Hesshusii nebulas: O Philippe Melancthon! . . . Dixisti centies, cum fessus laboribus et molestiis oppressus caput familiariter in sinum meum deponeres: Utinam, utinam moriar in hoc sinu!

äußern konnte, da es mit dem ſeinigen bereits identiſch war, ſo konnte er dagegen auf Melanthon's Verfahren einen wohlthuenden Einfluß äußern, und dies hat er nicht verſäumt. Er, der ſtets offen mit ſeiner Lehre an's Licht getreten war, er, der ſchon 1537 Bucer'n zur Redlichkeit und freiem Bekenntniß dringend ermahnt hatte, er der zu Worms vor Cruciger aus Wittenberg ſeine Anſicht rückhaltlos ausgeſprochen, und gerade hiedurch ſich mit ihm verſtändigt hatte [30]), er erklärte ſich gegen Melanthon ebenſo entſchieden für Offenheit, und tadelte ihn, daß er ſeine Meinung hinter zweideutige Redensarten verberge [31]).

In der Offenheit ging Calvin mit gutem Beiſpiel voran, durch die Herausgabe der zweiten Auflage der **Institutio**, des Katechismus und der Schrift **de Coena**. Wirklich trat von 1540 an auch Melanthon offener auf, und der Erfolg war, daß die calviniſch-melanthoniſche Lehre mehr und mehr Geltung und Ausbreitung unter Luther's Augen gewann, und daß Luther ſelbſt, wenn ſchon er ihr nicht beiſtimmte, doch aller Bekämpfung derſelben ſich enthielt. Drei Punkte, die nun gründlich zu betrachten ſind.

Wir wenden uns vor allem zu Calvin's neuen Schriften.

Die zweite Ausgabe der **Institutio** iſt mir nicht zur Hand. Sie erſchien zu Straßburg bei Vendelinus Richelius, und ſoll nach Henry mit der dritten von 1559 in Größe und weſentlichem Inhalt, doch nicht in den Worten übereinſtimmen. Da wir den Katechismus und die ausführliche Schrift **de Coena** beſitzen, können wir ihrer leicht entrathen.

Nachdem die Genfer ſeinen erſten, kleineren, nicht in Fragen und Antworten geſchriebenen, franzöſiſchen Katechismus vom Jahre 1536 im Jahre 1538 zu Baſel in lateiniſcher Ueberſetzung hatten abdrucken laſſen, arbeitete Calvin zu Straßburg 1541 ſeinen zweiten, größeren, in Fra-

---

30) Beza bei Henry I, S. 367.

31) Calv. an Farel 1541, in **Opp. Calv. ed. Amstelod. pag. 17.** Henry I, S. 374 f.

gen und Antworten geſchriebenen Katechismus aus, und edirte ihn 1541 franzöſiſch; 1545 erſchien er in wörtlicher lateiniſcher Ueberſetzung [32]). Hier wird ſogleich im Abſchnitt de sacramentis das Verhältniß der Wirkung der Sacramente zur Wirkung des heil. Geiſtes vortrefflich beſtimmt. Jeder Dualismus wird ausgeſchloſſen. Die obsignatio animorum komme dem heil. Geiſt zu und auch den Sacramenten, aber longum est inter illum et haec discrimen. Movere enim et afficere corda, illuminare mentes, conscientias reddere certas ac tranquillas, solius revera Spiritus est, ut id totum censeri proprium ipsius opus debeat, illique acceptum referri, ne laus ali transferatur; minime tamen hoc obstat, quominus sacramentis Deus utatur, tanquam secundis organis, eaque in usum adhibeat, prout visum fuerit, idque sic faciat, ne quid Spiritus virtuti derogetur. Daraus folgt: vim efficaciamque sacramenti non in externo elemento inclusam esse, sed totam a spiritu Dei manare. Nach Calvin ſteht die Sache nicht ſo, daß für gewöhnlich der h. Geiſt es wäre, der uns, und zwar ſpiritualiſtiſch, mit Chriſto vereinigte, indem er Chriſtum in unſre Gedanken brächte; für außergewöhnliche Fälle aber Chriſtus ohne Vermittlung des h. Geiſtes, vielmehr durch Vermittlung von Brod und Wein, ſeinen Leib und ſein Blut uns mündlich zu eſſen gäbe — ſo daß alſo hier Brod und Wein an die Stelle des heil. Geiſtes träten als vikarirende Organe, und zwar als Organe, die noch eine weit realere Vereinigung zu Stande brächten, als der h. Geiſt ſelber. So ſteht's nicht nach Calvin, ſondern vielmehr ſo. Es giebt nur Einen Vermittler zwiſchen uns und Chriſto, nur Einen, der in uns die Schöpfung des neuen Menſchen bewirkt, und das

---

32) Vgl. die trefflichen Unterſuchungen von Niemeyer, Collectio confess. in eccl. ref. public. praef. pag. XXXVII — XL. — Pag. XI. beweiſt Niemeyer nur, daß die lat. Verſion des zweiten Katechism. (1545) nicht mit der lat. Verſion des erſten (1538) in der Anordnung übereinſtimmt.

iſt Gott der heilige Geiſt; denn eine Kreatur vermag uns nicht zu neuen Kreaturen umzuſchaffen. Der h. Geiſt bewirkt, daß Chriſtus in uns real geboren wird; er bewirkt jene centrale, mit der Wiedergeburt beginnende, continuirlich ſich fortſetzende Lebensvereinigung mit Chriſto, welche (nach den früheren Stellen Calvin's ſowie nach den im Katechismus weiter folgenden) eine über allen Schranken des Raumes liegende iſt. Außer dieſer giebt es keine zweite. Auch in den Sacramenten handelt es ſich nur um jene Eine. Aber eine doppelte Art von ſecundären Organen giebt es, deren der heil. Geiſt ſich bedient, um jene Eine centrale Einheit zu Stande zu bringen. Erſtlich ſpirituale Organe, Wort, Predigt, ferner unſre ſubjectiven Glaubensregungen; „wären wir ſelber ganz geiſtlich, ſo würden dieſe genügen" [33]), da wir aber noch fleiſchlich ſind, ſo muß die Gewißheit der Gnadenwirkungen den Schwankungen unſeres ſubjektiven Lebens entnommen werden, und ſo bedient ſich der heil. Geiſt materieller Organe, der Sacramente, zur Hervorrufung oder Steigerung jener centralen Lebenseinheit. Doch verhält ſich nun ſeine Wirkung zur Wirkung dieſer ſecundären Organe nicht ſo, daß jene ſiſtirte, auch nicht ſo, daß beide unmittelbar identiſch würden,

---

33) Si spirituales essemus toti, angelorum instar spiritualiter tum eum, tum ipsius gratias possemus intueri. Verum ut hac terreni corporis mole circumdati sumus, figuris indigemus et speculis, quae nobis spiritualium caelestiumque verum aspectum terreno quodam modo exhibeant. Das Wort aspectum könnte darauf zu führen ſcheinen, als ob der Zweck der Sacramente nur ein darſtellender, belehrender wäre, als ob ſie nur dienen ſollten, uns theoretiſche Wahrheiten klar darzuſtellen. Daß dies aber Calvin's Meinung nicht iſt, geht deutlich theils aus dem hervor, was er ſpäter über das heil. Abendmahl ſagt, theils aus dem, was ſogleich hier nachfolgt: Fidem in nobis semel inchoatam esse nequaquam sufficit, nisi continenter alatur, et magis in dies magisque augescat. Ad eam ergo tum alendam tum roborandam tum provehendam Sacramenta instituit Dominus.

ſondern ſo, daß die materiellen Organe (die Zeichen im Sacrament) Pfänder und Siegel einer dymaniſch und temporal mit ihnen verbundenen *centralen* Wirkung des heil. Geiſtes ſind. *Nicht das Brod bringt uns Chriſtum*, nicht auf das Brod haben wir zu ſchauen und zu bauen, als ob dieſe todte Kreatur in ſich die immanente Kraft hätte, Chriſtum zu uns zu bringen; *ſondern Chriſtus ſelbſt durch ſeinen Geiſt giebt ſich uns*, und das Brod iſt ein Pfand und Siegel, um die Gewißheit dieſer centralen Wirkung über alle Schwankungen unſers ſubjektiven Glaubens hinauszuheben [34]. **Intelligo non esse visibilibus signis haerendum, ut salutem inde petamus, vel affixam illic conferendae gratiae virtutem imaginemur ac inclusam; quin potius adminiculi loco habendum esse signum, *quo recta ad Christum dirigamur*, salutem ab ipso et solidam felicitatem petituri** [35].

Hier ſind wir nun bei jenen Worten angelangt, auf welche ſich

---

34) Nicht ſo ſteht die Sache:

Chriſtus

theilt ſich *außer* dem Sacrament *durch den heil. Geiſt* unſern *Gedanken* mit	theilt ſich *im* Sacrament *durch äußre Zeichen* unſerm *Leibe* mit,

ſondern ſo:

Chriſtus
theilt ſich uns mit *central*
durch den h. Geiſt

außer den Sacramenten ſo, daß die *ſubjektive Empfindung* ſeiner objektiven Mittheilung manchen Schwankungen unterliegt.	*in* den Sacramenten ſo, daß wir *objektive Gewißheit* ſeiner objektiven Mittheilung erhalten, durch *ſichtbare Siegel*, mit deren Empfang die *centrale Mittheilung Chriſti* verbunden iſt.

35) Faſt wörtlich dasſelbe findet ſich dann im **Consens. Tigur. art. 11** wieder.

hauptſächlich [36]) jene Anſicht gründet, daß Calvin eine Erhebung der Seele in den Himmel gelehrt habe. Wir ſehen aber, er lehrt nicht, die Seele werde in den Himmel erhoben und dort empfange ſie Chriſtum, ſondern, ſie ſolle gen Himmel aufblicken, weil ſie von dort (und nicht vom Brode aus) Chriſtum empfange. Die directio ad Christum iſt nicht die Beſchreibung des objektiven Aktes der Vereinigung mit Chriſto, ſondern bloß eine praktiſche Folgerung aus der Wahrheit, daß Chriſtus nicht local im Brode ſey, und nicht im Brode zu unſerm Mund eingehe, ſondern daß er im Himmel ſey und auf eine außer den Raumesſchranken liegende Weiſe durch den heil. Geiſt mit uns central vereinigt werde. Nicht auf die Frage: Wie und wo kömmt die Vereinigung Chriſti mit uns zu Stande? ſondern auf die Frage: Woher haben wir Chriſtum zu erwarten, vom Brode her, oder vom Himmel her? dienen jene Worte zur Antwort.

Daß wir hier vorurtheilsfrei und ungeſchminkt ausgelegt haben, ergiebt ſich aus dem nun folgenden ſpeciellen Abſchnitt über das h. Abendmahl. Coena ideo a Christo instituta est, ut corporis et sanguinis sui communicatione educari in spem vitae aeternae animas nostras nos doceret, idque nobis certum redderet. Um die Lebensgemeinſchaft handelt es ſich, und zwar um die centrale (animas), und das h. Abendmahl ſtellt dieſe Lebensgemeinſchaft ſymboliſch dar (doceret), und verſiegelt zugleich ihre Gewißheit (certum redderet). — In der folgenden Frage wird nun näher gezeigt, daß Chriſtus das Lebensbrod und die Speiſe des innern Menſchen ſey [37]). Dann wird näher erörtert, wie nur durch dieſe Lebensvereinigung mit

---

36) Eine andere Stelle, die hiebei noch in Betracht kömmt, werden wir ſpäter zu betrachten Gelegenheit haben.

37) Nempe hinc docemur, quam vim habet panis in nutriendis corporibus ad sustinendam praesentem vitam, eandem corpori Domini inesse, ad alendas spiritualiter animas.

Chriſto das Verdienſt ſeines Todes uns angeeignet werden könne[38]). Dieſe Lebensvereinigung wiederum beſteht nicht etwa in ſubjektivem Glauben, ſondern darin, daß Chriſtus real in uns lebt [39]). Sie finde nach 1 Cor. 1, 6; Eph. 5, 30; Joh. 6, 51; 17, 21 nicht bloß im Moment des Abendmahlsgenuſſes ſtatt, ſondern immer, aber im h. Abendmahl illa communicatio nobis confirmatur et augetur. Tametsi enim tum in baptismo tum in evangelio nobis exhibetur Christus, eum tamen non recipimus totum, sed ex parte tantum. Nun wird die Gleichzeitigkeit und Verbindung eines Aktes geſteigerter realer Mittheilung Chriſti mit dem Akte des Empfangs der Zeichen mit aller Schärfe ausgeſprochen. Quid ergo in symbolo panis habemus? — Corpus Christi, ut semel pro nobis ad nos Deo reconciliandos immolatum fuit, ita nunc quoque nobis dari, ut certo sciamus, reconciliationem ad nos pertinere. — Quid in vini symbolo? — Christum, ut suum sanguinem semel in peccatorum satisfactionem pretiumque re-

38) Nam quum in eo sita sit totius salutis nostrae fiducia, ut accepta nobis feratur obedientia ipsius, quam Patri praestitit, perinde acsi nostra foret: ipsum a nobis possideri necesse est. Neque enim bona nobis sua aliter communicat, nisi dum se nostrum facit. — Atqui, nonne tunc se dedit, quum se exposuit in mortem, ut nos a mortis judicio redemptos Patri reconciliaret? — Id quidem verum est, sed non satis est nobis, nisi eum nunc recipiamus, quo mortis ejus efficacia fructusque ad nos perveniat.

39) Recipiendi porro modus an non fide constat? — Fateor. Sed hoc simul addo, fieri id, dum non solum mortuum credimus, quo nos a morte liberaret, et suscitatum, quo nobis vitam acquireret, sed in nobis habitare agnoscimus, nosque illi conjunctos esse eo unitatis genere, quo membra cum capite suo cohaerent, ut hujus unitatis beneficio omnium ejus bonorum participes fiamus.

demptionis nostrae effudit, ita *nunc* eum nobis *bibendum porrigere*, ut fructum, qui inde pervenire ad nos debet, sentiamus. Nachdem hierauf die Lehre vom Meßopfer widerlegt worden, wird bemerkt, unter zweierlei Geſtalt gebe ſich Chriſtus, um zu zeigen, se non cibum modo animis nostris, sed potum quoque esse, ne alibi, quam in eo solo ullam spiritualis vitae partem quaeramus; und nachdem ſodann der Kelchraub bekämpft worden, geht er auf die Frage ein, ob *denn das h. Abendmahl jene Vereinigung mit Chriſto bloß bedeute und darſtelle, oder wirklich gebe und wirke.* Solamne eorum, quae dixisti, beneficiorum *significationem* habemus in Coena, an illic re ipsa nobis *exhibentur*? Er läßt antworten: Quum Dominus noster Christus ipse sit veritas, minime dubium est, quin promissiones, quas dat illic nobis, *simul* etiam *impleat*, et figuris suam addat veritatem. Quamobrem non dubito, quin, sicuti verbis ac signis testatur, *ita etiam suae nos substantiae participes faciat*, quo in unam cum eo vitam coalescamus. Er gebraucht hier, wie früher, ſogar den Ausdruck substantia, natürlich nicht im Sinn von materieller Subſtanz, ſondern zur Bezeichnung des Weſens des verklärten Chriſtus, welches (nach der Auffaſſung von Calvin, Leibnitz und uns) *durch und durch Kraft* iſt. So wiederholt er denn unmittelbar darauf auch jene beiden Sätze, erſtlich, daß nicht das Brod Chriſtum uns bringe, ſondern der h. Geiſt, und daß das Brod nur Pfand und Siegel dieſer gleichzeitigen Wirkung ſey (alſo actus in actu, non extensum in extenso), zweitens, daß die Art der Mittheilung Chriſti über den Kategorieen des Raumes liege, und eben darum die Himmelfahrt Chriſti und Umſchriebenheit ſeines Leibes im mindeſten nicht die *Realität* der Vereinigung hindre. Beide Gedanken liegen nämlich in der folgenden Frage und Antwort: Verum qui hoc fieri potest, quum in caelo sit Christi corpus, nos autem in terra adhuc peregrinemur? — *Hoc mirifica arcanaque Spiritus sui virtute efficit, cui difficile non est sociare, quae locorum intervallo* alio-

qui sunt disjuncta. Die folgende Frage verneint die locale Incluſion. Dann wird noch einmal wiederholt, daß das h. Abendmahl aus einer irdiſchen ſichtbaren und einer himmliſchen, unſichtbaren Sache beſtehe, und daß Chriſtus uns ſpeiſe zur Auferſtehung des Leibes 40), und endlich wird über die Bedingungen außerordentlich tief und richtig dahin entſchieden, daß man zwar ein Glied Chriſti ſeyn müſſe, daß es aber nicht auf den höheren oder niederen Grad von Glaubensſtärke ankomme 41), alſo ganz das, was wir ausdrückten in den Worten, daß ein Glaubenszuſtand als Bedingung vorausgeſetzt, nicht aber eine Glaubensthat als Urſache erfordert werde. Conſequent entſcheidet deshalb Calvin, daß für vollkommen Ungläubige, oder wie er es weit richtiger ausdrückt, für „Gottloſe" Chriſtus auch im Akte des Sacramentes gegenwärtig ſey, aber von ihnen zurückgeſtoßen werde 42).

---

40) Ut in summam colligamus, quae dixisti: duas in Coena res esse asseris; nempe panem et vinum, quae oculis cernuntur, attrectantur manibus, percipiuntur gustu; deinde Christum, quo interius animae nostrae, tanquam proprio suo alimento, pascuntur. — Verum, et eo quidem usque, ut corporum etiam resurrectio illic nobis, quasi dato pignore, nobis confirmetur; quum et ipsa vitae symbolo communicent.

41) Quis autem rectus erit hujus sacramenti ac legitimus usus? — Qualem Paulus (1 Cor. 11, 28) definit: Ut probet seipsum homo etc. — Quidnam in hac probatione inquiret? — Num verum sit Christi membrum. — Num perfectam in homine tum fidem tum charitatem exigis? — Utramque sane integram et ab omni fuco vacuam esse convenit. Verum frustra exigetur tam absoluta numeris omnibus perfectio, in qua nihil desideretur, quando tanta nunquam in homine inveniri potuerit. — Non ergo ab accessu nos arcet imperfectio, qua adhuc laboramus? — Quin potius, si perfecti essemus, nullum amplius usum inter nos haberet Coena; quae sublevandae nostrae imbecillitati adminiculum esse debet ac imperfectionis subsidium. — (Vgl. Luther's: „Iſt dir's „wohl, ſo bleib davon, Daß du nicht kriegeſt böſen Lohn.")

42) Oben im Abſchn. von den Sacr. im Allgemeinen. Verum qualis ex

So der Katechismus Calvin's. Wir werfen nun noch einen kurzen vergleichenden Blick auf ſeine Schrift de Coena [43]). Wir finden hier faſt wörtlich daſſelbe, nur in weiterer Ausführung. Auch hier beginnt er mit jener Idee, wodurch er das Wahre an Zwingli's Auffaſſung — die Beziehung auf den Tod, auf das hiſtoriſche Werk Chriſti — mit dem Wahren an Luther's Auffaſſung — der realen Vereinigung mit der Perſon Chriſti — organiſch verbindet, indem er von jener johanneiſchen Wahrheit ausgeht, daß das Verdienſt des Werkes Chriſti nur durch reale perſönliche Vereinigung mit ihm angeeignet und zugerechnet werden könne, eine Wahrheit, in welcher auch uns (Theil I, S. 52 f., 103, 217 u. 221) die Löſung aller über das heil. Abendmahl entſtandenen Conflikte zu liegen ſchien. „Aus dem Abendmahl", ſagt er, „entnehmen wir den Troſt, daß es uns zum Tod und zur Auferſtehung „des Herrn führt, damit wir wiſſen, daß, obgleich böſe und ungerecht, wir dennoch angenommen und als gerecht erkannt werden. „Da aber die Güter Chriſti uns nicht gehören, wenn wir Ihn „nicht beſitzen, ſo muß Er uns erſt im Sacrament gegeben werden." Er nennt deßhalb Chriſtum „die Materie und Subſtanz des Sacramentes;" die durch ihn erworbene Sündenvergebung aber nennt er „die Kraft des Sacramentes." Die Subſtanz des Sacramentes und die Kraft desſelben ſeyen unzertrennlich verbunden. „Zweierlei wird „uns geboten: Chriſtus als Grund, Quelle und Urſache aller „Güter, ſodann die Frucht ſeines Todes und Leidens."

Er begründet hier zum erſtenmal ſeine Lehre exegetiſch. „Da er „uns heißt, ſeinen Leib genießen, ſetzt er hinzu, daß ſein Leib für

---

sacramentis fiducia ad stabiliendas conscientias, et quam certa securitas concipi potest, quibus utuntur promiscue boni et mali? — Quanquam oblata sibi in sacramentis Dei dona in nihilum (ut ita dicam) redigant impii, quantum ad ipsos spectat, non tamen propterea efficiunt, quin sua vis et natura sacramentis maneat.

43) Vgl. über dieſelbe Henry I, S. 276 f.

„uns gegeben, und zeigt, daß Leib und Blut uns nicht als bloße „Form gereicht werden, ſondern daß eine Frucht damit verbunden „ſey.“ Er will ſagen, es komme nicht auf eine formelle, äußere Verbindung mit Chriſti Leib an, die als ſolche ihren Zweck in ſich hätte, ſondern die Vereinigung mit Chriſto habe, als Mittel, ihren Zweck in der Aneignung des Verdienſtes Chriſti. (Vgl. oben Theil I, S. 220, Satz 11). Und das folgert er richtig daraus, daß in den Einſetzungsworten zunächſt von Jeſu gebrochenem, für uns gegebenem Leibe die Rede ſey. So nimmt er das Wahre von Zwingli's exegetiſcher Grundlage auf.

Ganz wie im Katechismus, zeigt er nun auch hier, daß die Seele, d. h. nicht der Gedanke, der Verſtand, ſondern der innere Menſch im Mittelpunkte ſeines Lebens es iſt, der Chriſtum empfängt. „Wie unſer Leben in Chriſto iſt, ſo werden unſre Seelen „genährt mit den ihnen eigenthümlichen Speiſen.“ — „Laßt uns „alſo alle, die wir nach der Einrichtung Gottes im Glauben das „Sacrament genießen, mit Einem Munde bekennen, daß wir in „Wahrheit der Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti theilhaftig „werden.“ — Brod und Wein ſind ihm auch hier Zeichen, aber nicht doctrinelle Zeichen, nicht bloße Symbole für den denkenden Verſtand, ſondern Zeichen der Gewißheit, Pfänder, daß gleichzeitig eine reale Mittheilung Chriſti ſtattfinde, „Zeichen der Gegenwart“, ſowie die Taube ein Zeichen des wirklich zu gleicher Zeit auf Jeſum niederſteigenden heil. Geiſtes geweſen ſey [44]).

44) Ebenſo im Komm. zu 1 Kor. 11, 24. (1546). Wie auf die Taube, welche ein Zeichen des zu gleicher Zeit gegenwärtigen heil. Geiſtes war, die Benennung „h. Geiſt“ ſelber übertragen werde, ſo übertrage Chriſtus auf das Zeichen ſeines Leibes die Benennung „Leib“. Es finde eine Metonymie ſtatt, aber pas seulement (ich habe die franz. Originalausgabe von 1561 zur Hand) pource qu'il en est la figure, mais aussi pource qu'il est un gage et tesmoignage externe, sous lequel la verité nous est offerte, --- pource que le Seigneur en nous donnant le signe visible, nous donne quant et quant (ebenſo) son corps. Car Christ n'est point

Wir finden alſo hier völlig dieſelbe Lehre wieder, welche Calvin ſchon 1535—37 in der Schweiz gepredigt und vertreten hatte. Er war

---

trompeur, pour penser qu'il nous repaisse d'ombres et vaines figures. — La verité est ici conjointe avec son signe; c'est à dire qu'aussi veritablement nous participons au corps de Christ quant à la vertu spirituelle, comme nous mangeons du pain. — Nach einer Widerlegung der Transſubſtantiation: Etliche ſagten, Chriſtum empfangen heiße ſoviel wie *die Frucht ſeines Todes empfangen*. Ceux qui sont de cette opinion, *bien, qu' ils la suivent*; mais quant à moi, je recognoy que lors nous participons aux biens de Christ, *quand nous le possedons luy-mesme*. Or je di que nous le possedons, non seulement quand nous croyons qu'il a esté exposé en sacrifice pour nous, *mais quand il habite en nous, quand il est un avec nous*, quand nous sommes ses *membres*, de sa *chair*, Eph. 5, brief quand nous sommes *incorporez avec luy en une mesme vie et substance*. Er bezieht demnach die Einſetzungsworte nicht mit Luther unmittelbar auf Jeſu *verklärten* Leib, ſondern mit Zwingli auf Jeſu *am Kreuze einmal dahingegebenen* Leib; *aber* er erkennt nun an, daß Jeſu Leib *darum* einmal am Kreuze dahingegeben ſey, um alsdann *uns zur Speiſe zu werden* und *real* (nur eben central) *in uns zu wohnen und ſich uns mitzutheilen*. Je conclus que le corps de Christ nous est donné en la Céne *realement*, c'est à dire *vrayement* pour estre en viande salutaire a nos ames. Je parle selon la façon commune, mais j'enten que nos ames sont repues de la substance de son corps, afin qu'à la verité nous soyons faits uns avec luy: ou, qui vaut autant, que la *vertu vivifiante* decoule en nous de la chair de Christ *par le St. Esprit*, combien qu'il y ait longue distance entr'elle et nous, et qu'elle ne se *mesle* point avec nous. — Ce qu'il se communique a nous, cela se fait par un vertu secrete de St. Esprit, laquelle peut non seulement assembler, mais conjoindre et unir ensemble les choses separees par distance de lieux. Auch hier die Fordrung, daß *wir* unſre Blicke gen Himmel erheben und *dorther* Chriſtum *erwarten*, ihn nicht *local* im *Brode* ſuchen, ſondern an eine il-

nicht Zwinglianer, der in Deutſchland den Lutheraner ſpielte; er war eben ſo wenig Lutheraner, der nachher bei ſeiner Rückkehr in die Schweiz vom Lutheranismus zu einem verkappten Zwinglianismus abfiel; nie war er Zwinglianer, nie Lutheraner, ſondern ſtets und in allen Perioden ſeines Lebens ſprach er genau dieſelbe Abendmahlslehre, und allezeit mit der größten Offenheit aus. Von Zwingli unterſchied er ſich durchgängig dadurch, daß er das Moment der Lebensgemeinſchaft als des Mittels zur Aneignung der Verſühnung, mit Nachdruck feſthielt, und im h. Abendmahl eine reale Mittheilung Chriſti behauptete; von Luther dadurch, daß er die Centralität und Illocalität und Continuität dieſer Lebensgemeinſchaft und ihre Vermittlung durch den heil. Geiſt mit der gleichen Entſchiedenheit behauptete, und Brod und Wein als Pfänder einer gleichzeitigen Steigerung der vorhandenen centralen Einheit mit Chriſto betrachtete. Dies war ſeine Abendmahlslehre, die er auch in Deutſchland offen ausſprach; mit ihr galt er als „lutheriſcher Theologe", als Diener der Kirche Augsburgiſcher Confeſſion. Er hat ſie nicht von Bucer oder Melanthon erſt empfangen, ſondern ſchon nach Deutſchland mitgebracht. Aber Melanthon fand in ihr die ſeinige wieder.

Und das Beiſpiel der Offenheit, womit Calvin ſeine Lehre ausſprach, vereint mit ſeinen perſönlichen Ermahnungen zu gleicher Offenheit, blieben bei Melanthon nicht ohne Wirkung. Ein unpaſſender Anfang dieſer Offenheit war es freilich, wenn er die Augsburgiſche Confeſſion zu dem Organe wählte, worin er ſeine veränderte Anſicht offen an den Tag legte. In ihr veränderte er bei der Ausgabe von 1540 den zehnten Artikel ſo: **De Coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini.** Statt

---

locale Mittheilung glauben ſollen. **Afin que nous soyons capables de ceste communication, il nous faut eslever nos esprits la haut au ciel.**

deſ allgemeinen: in coena, was ſowohl durch in pane als durch in actu erklärt werden konnte, ſetzte er das beſtimmtere cum pane, das die calviniſch-melanthoniſche Lehre deutlich ausdrückte. Statt des adsint et distribuantur, was leicht auf ein locales Daſeyn gedeutet werden konnte, ſetzte er das ſchärfere exhibeantur. Unpaſſend war dies nun freilich, weil die C. A. kein Privatwerk Melanthon's, ſondern ein öffentliches Aktenſtück war, aber unredlich war es nicht; denn es geſchah öffentlich, und alle Welt konnte die frühere Lesart mit der ſpäteren vergleichen. Dazu kömmt nun vollends, daß nicht dieſer Artikel allein, ſondern viele andere in der Ausgabe von 1540 weitläufiger geſtellt wurden, und wer hatte Melanthon hiezu autoriſirt und beauftragt? Niemand anderes, als Luther ſelbſt [45]. Hatte man dem Melanthon überhaupt einmal die Vollmacht zugeſtanden, die C. A. frei wie ein theologiſches Buch zu behandeln, ſo konnte er auch in Betreff des zehnten Artikels von dieſer Freiheit Gebrauch machen, und wie er in andern Artikeln ſeine urſprüngliche Meinung deutlicher als früher ausdrückte, ſo drückte er auch hier ſeine urſprüngliche Meinung, und zwar in der Abſicht, der Transſubſtantiation ſchärfer entgegenzutreten [46], deutlicher als früher aus. Nur das war die Frage, ob die Kirche, d. h. ob die proteſtantiſchen Stände dieſe veränderte Ausgabe noch als offizielles Aktenſtück anerkennen würden. An ihnen war es jedenfalls zu proteſtiren, ſobald ſie ihren Glauben alterirt fanden. Aber das geſchah nicht. Widerſpruchslos wurde die variata hingenommen, auch von Luther ſelbſt; ſogleich dem Wormſer Colloquium wurde ſie im Namen der prot. Reichsſtände offiziell zu Grunde gelegt [47]; widerſpruchslos blieb ſie eilf Jahre lang; daß ſelbſt Heßhuſen ſie unterſchrieben

---

45) So erzählen Selnekker und Chemnitz (vgl. Galle, S. 421, Anm. 2) gewiß unparteiiſche Zeugen! Die ſpätere Sage, daß Luther Melanthon wegen der Veränderungen getadelt habe, zerfällt dadurch ohnehin.

46) Siehe die treffliche Unterſuchung bei Salig III, 705.

47) Hospinian II, , 174.

hat, hat Salig angemerkt; erſt zwanzig Jahre ſpäter auf dem Naumburger Congreß [48]) kam durch die Jenenſer Theologen die Differenz zur Sprache.

Gegen Luther trat Melanthon ebenfalls ganz offen auf. Vor ſeiner Reiſe nach Regensburg 1541 brachte er ihm eine Sammlung patriſtiſcher Stellen, die für eine metonymiſche Erklärung der Einſetzungsworte ſprachen. Luther las ſie durch, und gloſſirte ſie, indem er ſonderbarer Weiſe den guten Kirchenvätern ſeine Meinung eincorrigierte [49]). Melanthon warf ihm ein, ſolche Gloſſen könne er wohl ſelber machen, ſie hielten aber nicht Stich, und Luther erwiederte: „du wirſt wohl machen, was recht iſt" [50]). In Regensburg machte Melanthon den wichtigen Satz geltend: **Christus adest propter hominem, non propter panem** [51]), und proteſtantiſcherſeits wurde dort, ganz in Uebereinſtimmung mit der Variata, die Formel aufgeſtellt [52]): **Ut autem Irenaeus inquit, eucharistiam constare duabus rebus, terrena et coelesti, et Paulus ait: Panis, quem frangimus, est participatio corporis Christi, ita nos docemus, cum pane consecrato exhiberi corpus Christi**

48) Salig III, 668 f.

49) Galle 421. Erneſti opusc. theol. p. 166 sq. Erneſti beſaß das Manuſcript ſelbſt. — Bei einer Stelle Auguſtin's z. B., wo dieſer das Brod signum corporis nannte, ſchrieb Luther an den Rand praesentis.

50) So erzählt Peucer. Galle findet es nicht glaubwürdig. Aber der erſte Theil der Erzählung iſt doch glänzend genug durch Erneſti's Papier beſtätigt. Daß Luther gegen die melanthoniſch-calviniſche Abendmahlslehre gerade in jenen Jahren wirklich im höchſten Grade tolerant war, werden wir ſpäter belegen.

51) Galle meint, darin zeige ſich noch gar keine Abweichung von Luther. Aber führt nicht dieſe Reflexion, daß Chriſtus propter hominem, non propter panem im Sacrament ſey, von ſelbſt auf die nothwendige Conſequenz, daß er an den Menſchen und nicht an das Brod ſich mittheile?

52) Siehe bei Galle, S. 422, Anm. 2.

sumentibus Die Hinweglaſſung des in et sub und die alleinige Uebriglaſſung des cum bezeichnen ja deutlich den Uebergang von dem extensum in extenso zum actus in actu. Und wer noch zweifeln wollte, der erinnere ſich, daß Calvin damals an Melanthon's Seite focht, und damals von Melanthon den lobenden Beinamen theologus erhielt wegen ſeines ſcharfſinnigen Streitens über das Abendmahl!

In der deutſchen Ausgabe der loci, 1542, kehrt jenes bloße cum wieder. „Alſo iſt dies Werk eingeſetzt, daß da ein ſolch Abendmahl „gehalten werde, darin man von Gottes Sohn und ſeinen Leiden „und Auferſtehung, von ſeiner Verheißung, Gnade und Herrſchung „predige, und ſpreche ſein Wort über Brod und Wein. Und theile „ſolches aus unter die Verſammlung, mit welchem Brod und Wein „er ſeinen Leib und Blut uns giebt, und dadurch bezeugt, daß er „uns annehme, zu ſeinen Gliedern mache, uns gebe Vergebung „der Sünden, habe uns mit ſeinem Blute gereinigt.“ Ganz der calviniſche Gedanke: um Chriſti beneficia zu beſitzen, müſſen wir Chriſti Perſon beſitzen.

Den 25. Okt. 1543 ſpricht Melanthon in einem Brief an Dietrich die Lehre vom actus in actu völlig deutlich aus [53]. Ja ich finde zu meiner Freude, daß er faſt ſchon dieſen ſelben terminus: actio in actione, anwendet. Er polemiſirt nämlich gegen jede locale Gegenwart im Brode, und bemerkt tiefſinnig, daß Chriſti lebendiger Leib ſich nicht mit einer todten Materie vereinigen könne. Miror, ſagt er, tot saeculis homines doctos non cogitasse discrimen inter agens liberum et rem animatam [inanimatam?]. Christus tanquam agens liberum adest actioni institutae; post actionem non vult esse inclusus pani, non vult ibi se alligatum esse.

Schon das Bisherige zeigt uns, daß Melanthon mit Calvin völlig übereinſtimmte. Zum Ueberfluß erinnern wir ſogleich

---

53) Corp. ref. V, p. 268. Bei Galle S. 424.

hier an den Briefwechſel zwiſchen beiden Männern, welcher ſich bis zum Tode des einen fortſetzte, und wo, auch nachher während des Weſtfal'ſchen Streites, beide einander gegenſeitig ihre vollkommne Uebereinſtimmung bezeugten [54]). Auch ſtellen wir hier ſogleich alle Stellen aus Melanthon's ſpäteren Schriften zuſammen, worin er ſeine, mit Calvin's genau übereinſtimmende Abendmahlslehre ausſpricht. Es finden ſich ſchon mehrfache Zuſammenſtellungen dieſer Ausſprüche, z. B. im **Corpus Misnicum**, bei Salig, in Hoſpinian (**II**, 115); am beſten aber bei *Galle* [55]), welchem wir hier folgen.

Vor allem iſt beachtenswerth, daß Melanthon immer nur von einer Gegenwart *Chriſti*, und von einer Gegenwart *im Abendmahl* redet, dagegen von einer Gegenwart des *Leibes* Chriſti und im *Brode* zu ſprechen durchweg vermeidet. Die Gegenwart Chriſti im Abendmahl erklärt er ferner ſichtlich von der *centralen, continuirlichen* Einwohnung Chriſti in den Gläubigen. So im **Examen Ordinandorum 1554: Quid est Coena Domini? Est communicatio corporis et sanguinis Christi, sicut in verbis evangelii instituta est, in qua *sumtione*** (dem Akte!) **Filius Dei vere et substantialiter adest et *testatur*, se applicare credentibus sua beneficia et se assumsisse humanam naturam**

---

54) Vgl. *Galle* S. 443 f. Wir haben von dieſen Briefen ſpäter ausführlich zu reden. Vgl. Stellen wie folgende: περὶ τῆς ἀρτολατρείας pridem interior animi tui sensus mihi cognitus est, *quem etiam non dissimulas in literis tuis*. In der zweiten Apologie gegen Weſtfal ſagt Calvin: ſobald Melanthon nur mit einem Worte erkläre, daß er den Sinn der C. A. anders auffaſſe, als Calvin, ſo wolle er mit Weſtfal zu ſtreiten aufhören. In der admonitio ultima ſagt er: Solum quod dixi et quidem centies si opus sit confirmo, *non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac caussa posse divelli*. Wir werden ſpäter ſehen, wie dieſer Ausſpruch durch Melanthon's Benehmen beſtätigt wurde. Vgl. einſtweilen Anm. 57.

55) S. 446 — 457.

propter nos, ut nos quoque sibi insertos fide membra sua faciat, et nos ablutos esse sanguine suo. In den Actis Wormaciensibus 1557: Sic autem adest substantialiter, ut communicatione sui corporis et sanguinis nos membra faciat sui corporis et testetur, se nobis applicare beneficia sua et velle in nobis efficacem esse et nostram miseram massam insertam sibi velle servare et vivificare. Im Frankfurter Receß 1558: De hoc articulo in ecclesiis nostris doceri debet juxta Augustanam Confessionem, nempe quod in hac Domini nostri Jesu Christi ordinatione sacrae Coenae (im Akt) vere vivifice et substantialiter Christus praesens sit et cum pane et vino sic ab ipso ordinatis corpus et sanguinem suum manducandum ac bibendum nobis Christianis exhibeat atque testetur, quod ipsius membra simus. Immer iſt der neue Vereinigungsakt ein Zeugniß der bereits beſtehenden, continuirlichen Lebensgemeinſchaft.

Sodann erklärt er Brod und Wein für Pfänder der Mittheilung Chriſti, oder auch (noch ſchärfer) den Empfang von Brod und Wein für ein Pfand des Empfangs Chriſti. So in der Explicatio alterius partis Symboli Nicaeni, 1556: Dico igitur plane et firmissima fide, nequaquam inane spectaculum esse Coenam Domini, sed vere hanc sumtionem esse testimonium et pignus, quod filius Dei Dominus noster Jesus Christus sit in sumentibus, nec tantum adsit in illa sumtione (nicht bloß in dem Augenblick in ihnen ſey) sed habitet in iis. — Nec ita instituta est haec Coena, ut tantum unius exigui momenti praesentiam significet, sed ut sit pignus assiduae praesentiae et efficaciae in credentibus. Quare statuendum est, in sumtione vere et substantialiter adesse filium Dei, et: hanc sumtionem testimonium esse assiduae praesentiae et efficaciae in credentibus. — Deplorandum est, Papistas tantum dicere de praesentia in pane, et prorsus tacere de praesentia assidua in credentibus.

(Muß man nicht auch heute noch, und zwar in Betreff vieler Lutheraner, dieſe Klage wiederholen?)

Aus dieſen Stellen geht zugleich hervor, daß er das *Vorhandenſeyn eines Glaubenszuſtands* als unerläßliche Bedingung des Empfangs Chriſti betrachtete. Ebenſo ſagt er in ſeinem Gutachten über Heßhuſen [56]. (Paulus) non dicit, ut Hesshusius, panem esse verum corpus Christi, sed esse κοινωνίαν, i. e. hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi, quae fit in usu, et quidem *non sine cogitatione*, ut cum mures panem rodunt.

Ferner ſtimmt er ganz mit Calvin überein, daß nicht dem *Brode* die Kraft inwohne, Chriſtum uns zu bringen, ſondern daß Chriſtus *ſelbſt* ſich uns, unmittelbar (vom Himmel herab) gebe, und das Brod nur ein Zeichen und Pfand dieſer freien Thätigkeit Chriſti ſey. So ſagt er (Opp. IV, 247): Adest Christus suo Sacramento, non quia sacerdos faciat ibi mutationem, aut quia sit vis in verbis mutans rem, sed quia *liberrime vult adesse ritui*, quem instituit, sicut Spiritus sanctus liberrime adest in baptisando. Er lehrt wie Calvin, daß die Gewißheit der Verbindung des himmliſchen Aktes mit dem irdiſchen nicht auf einer den irdiſchen Elementen durch die Conſecration mitgetheilten Kraft, ſondern auf der *Verheißung* und *Verheißungstreue* Chriſti beruhe. Die entgegenſtehende Lehre nannte er ἀρτολάτρεια [57].

---

56) *Salle* S. 454.

57) An Calvin den 14. Okt. 1554: Quod in proximis literis me hortaris, ut reprimam ineruditos clamores illorum, qui renovant certamen περὶ ἀρτολατρείας, scito, quosdam praecipue odio mei eam disputationem movere, ut habeant plausibilem causam ad me opprimendum. An Hardenberg den 9. Mai 1557: Crescit, ut vides, certamen, sed etiam rabies in scriptoribus, qui ἀρτολάτρειαν stabiliunt, und den 12. Jan. 1560: Totos jam viginti annos expecto exilia, propterea, quod ostendi, me ἀρτολάτρειαν non probare.

Endlich erklärte er ſich mit der größten Entſchiedenheit gegen die Ubiquität. So in einem Bedenken an Oſiander [58]) de inhabitatione Dei in Sanctis, 1551: Tota antiquitas declarans hanc propositionem: Christus est ubique, sic declarat: Christus est ubique personaliter. Et verissimum est, Filium Dei, Deum et hominem, habitare in Sanctis. Sed antiquitas hanc propositionem rejicit: Christus corporaliter est ubique. Quia natura quaelibet retinet sua ἰδιώματα. Unde Augustinus et alii dicunt: Christi corpus est in certo loco. Cavendum est, ne ita astruamus divinitatem hominis Christi, ut veritatem corporis auferamus [59]). Ferner 1556 im Kommentar zum Koloſſerbrief: In symbolo (apostolico) intelligatur dictum („ascendit in coelum") ut sonat litera, et de corpore et de corporali locatione. „Ascendit", scilicet corporali et physica locatione, „in coelum", i. e. in locum coelestem, ubicunque est, quia hic non sunt fingendae allegoriae. Ascensio fuit visibilis et corporalis, et saepe ita scripsit tota antiquitas, Christum corporali locatione in aliquo loco esse, ubicunque vult. Corpus localiter alicubi est secundum veri corporis modum, ut Augustinus inquit. Die „duplex communicatio idiomatum", wie die lutheriſchen Theologen ſie nachher lehrten, „alteram dialecticam, alteram physicam", erklärte er in ſeiner Antwort auf die bayr. Inquiſitionsartikel [60]) für eine „confusio naturarum."

So ſtimmte alſo Melanthon völlig mit Calvin überein. Wir kehren nun zur Geſchichte der Jahre 1539 – 1544 zurück, und es drängt ſich uns die Frage auf, ob Melanthon in Deutſchland mit ſeiner Lehre allein ſtand? Daß Bucer und Kapito

---

58) Cons. lat. II, 156. Bei Galle S. 448.

59) Solchen Zeugniſſen gegenüber nimmt ſich die Anklage, daß die ref. Kirche neſtorianiſch lehre, doch wirklich ſonderbar aus!

60) Opp. I, 387. Bei Galle, S. 449.

mit ihm einig waren, wiſſen wir; aber auch in weiteren Kreiſen neigten ſich viele Theologen dieſer Lehre zu, oder richtiger ausgedrückt, ſie fanden in ihr die Lehre wieder, die ſie ſelbſt, wo ſie dem Zwinglianismus ſich opponirten, im Sinne gehabt hatten. Wir überzeugten uns ſchon, als wir vom Syngramma ſprachen, daß Viele Luther's Ausdrücke, ohne es zu merken, in einem ganz anderen Sinn auffaßten, als der war, welchen Luther ſelbſt damit verband. Vielen war es in der That von jeher nur um die Realität, nicht um die Localität der Mittheilung Chriſti zu thun geweſen; ſie hatten nie an eine andere, als eine centrale Mittheilung Chriſti, nie an eine andere Gegenwart, als an die des Aktes im Akte, gedacht. So erklärt ſich uns, wie Melanthon's Freund, Cruciger, in Frankfurt mit Calvin ſich völlig zu vereinigen vermochte; ſo finden wir Veit Dietrich in Nürnberg mit Melanthon eines Sinnes; ſo ſehen wir, wie die Augsburger Prediger Johann Froſch, Stephan Agricola, Michael Keller, Wolfgang Musculus, Dr. Sebaſtian Meyer, Theobald Niger, Bonifacius Wolfhardt ſchon 1533 in ihrem und der Straßburger Namen an Luther ſchrieben [61]): ſie lehrten, wie Luther, a) eine wahrhafte Nießung des Leibes und Blutes Chriſti mit Brod und Wein, b) ſie ließen beide, das Brod und den Leib des Herrn, ihrer Natur und Weſen nach unterſchieden ſeyn, und ſetzten zwiſchen beides nur eine ſacramentliche Einigung, c) ſie machten aus dem Leib und Blut Chriſti keine Bauchſpeiſe; darüber hingegen wären ſie noch keineswegs im reinen, ob d) die wahrhafte Nießung ſich auch auf die Gottloſen erſtrecke, und e) „daß man die Worte „mündlich und leiblich gebrauchet haben wollte, da es doch, Mißverſtand zu verhüten, beſſer wäre, es bei dem Worte wahrhaft „bleiben zu laſſen. Doch ließen ſie Luthero ſein Mündlich und Leiblich in dem Verſtande, wie er's ſetzte, [den ſie offenbar falſch auffaßten] „und hielten die Sache bloß für einen Wortſtreit." Wir kommen ſpäter (§. 39) auf die Verbreitung der Melanthon'ſchen

---

61) Salig I, 414.

Abendmahlslehre in Deutſchland zurück, und wollen hier nur an den offiziellen Charakter des Frankfurter Receſſes und vorläufig auch daran erinnern, daß auf dem Naumburger Tag 1561 der Churfürſt von Sachſen, der Churfürſt und der Pfalzgraf von der Pfalz, ferner die Stände Würtemberg, Baden, Schwarzburg, Stollberg, Mansfeld, Oſtfriesland, Braunſchweig, Heſſen und Reuß einhellig der Lehre Melanthon's anhingen [62]). Man mag daraus abnehmen, wie dieſe Lehre ſich verbreitet, wie ſie Wurzeln geſchlagen hatte.

Nun fragt man aber nothwendig: Wie ſtellte ſich Luther zu dieſer wichtigen Modification ſeiner Lehre? Hierüber ſind erſt kürzlich noch zwei entgegengeſetzte Anſichten ausgeſprochen worden. Hengſtenberg hat im Vorwort zur ev. Kirchenzeitung 1844 im Intereſſe der Union die Behauptung aufgeſtellt, Luther habe die calviniſch-melanthoniſche Lehre nicht mißbilligt, weil er nie gegen dieſelbe polemiſirt habe. Dies nachzuweiſen, iſt im Grunde für die Union ein reiner Ueberfluß, denn Luther's ſubjektive Anſicht iſt nicht einmal für die lutheriſche, geſchweige denn für eine unirte Kirche eine Autorität, und die unirte Kirche hat, wenn auch zehnmal Luther die calviniſche Lehre verdammt hätte, dennoch das volle Recht, dieſe Lehre in ſich zu dulden, eben weil ſie unirte Kirche iſt; ſie hat ſogar das Recht, ſie zur herrſchenden zu machen, von dem Augenblick an, wo ſie dieſelbe als die in Gottes Wort gegründete erkennt. Jener Beweis Hengſtenberg's war alſo ſehr überflüſſig. Er war aber auch falſch, indem die ſicherſten Zeugniſſe vorhanden ſind, daß Luther die calviniſch-melanthoniſche Lehre nie eigentlich gebilligt hat. Dies ſuchte nun die Harleß'ſche Zeitſchrift für Proteſtantismus im Juni 1844 zu erweiſen, ging nun aber auf der andern Seite zu weit, indem ſie behauptete, Luther habe jene Lehre nicht bloß innerlich gemißbilligt, ſondern auch laut und entſchieden verdammt. Wir werden nun zeigen, daß Luther zwar von ſeiner Annahme einer localen Gegenwart des Leibes Chriſti im Brod nie abgegangen iſt, aber

---

62) Salig III, 686 ff.

Calvin's und Melanthon's Lehre ſtets tolerirt und niemals bekämpft hat, ſo ſehr er auch oftmals dazu von ſeinen Umgebungen aufgehetzt wurde.

Noch im Jahre 1543, den 15. Juni, ſchrieb Luther an die verfolgten Proteſtanten zu Venedig [63]), ſie ſollten ſich vor den „trunkenen Leuten" in Zürich als vor „falſchen Propheten" hüten, und „in „dem Glauben an die reale Verbindung des Leibes und Blutes „Chriſti mit den Elementen" feſt bleiben, „auch wenn Manche „dabei an eine förmliche Transſubſtantiation dächten." Ebenſo erklärte ſich Luther 1544 in einem Privatbrief an Brück [64]) ſehr beſtimmt gegen den von Bucer unter Melanthon's Zuſtimmung verfaßten Artikel vom Abendmahl in den Akten der Cöllner Reformation, wo es hieß: **Coena est communicatio corporis et sanguinis Christi, quae nobis in Coena Domini, cum illa juxta institutum Dei celebratur, cum pane et vino vere exhibetur. — Qui hoc pacto de pane hoc comedit et de calice bibit, et verbis his, quae audit a Domino, ac signis, quae accipit, firmiter credit, is vere ac salutariter Christi carnem manducat et sanguinem ejus bibit, ipsum totum Deum et hominem** (die centrale Vereinigung mit der ganzen Perſon!) **plenius** (als zuvor ſchon) **in se recipit cum omni merito ejus et gratia.** Gewiß iſt alſo, daß er die Lehre von der centralen Vereinigung und vom actus in actu mißbilligte.

Ebenſo gewiß iſt aber, daß er ſie tolerirte und niemals öffentlich dagegen polemiſirte. Im November 1539, in jenen Jahren, wo Luther ohnehin hoffte, daß die Oberländer durch die Wittenberger Concordie noch völlig würden zu ihm herübergezogen werden, und in Folge dieſer Hoffnung die höchſte Toleranz gegen ſie zeigte, brachte Crato von Wittenberg einen Brief Luther's an Bucer mit, worin Luther ſchreibt: **Saluta mihi Sturmium et**

63) Galle, S. 423.

64) De Wette, V, S. 709. Galle, S. 425 f.

Calvinum reverenter, quorum libellos singulari cum voluptate legi. Henry hat berechnet, daß der libellus Calvin's kaum eine andere Schrift, als die erſte Ausgabe der institutio geweſen ſeyn könne. Jedenfalls war es eine Schrift, worin Calvin ſeine Abendmahlslehre entwickelt hatte; denn dieſer meldete ſeinem Freunde Farel [65]) den 20. Nov. 1539 voll Freuden, daß ihn Luther habe grüßen laſſen, und fügt bei: Jam reputa, quid illic de eucharistia dicam! Cogita Lutheri ingenuitatem! Auch Melanthon erzählt [66]), Luther habe Sturm und Calvin grüßen laſſen, und ſetzt hinzu: Calvinus magnam gratiam iniit. Etliche zwar hätten Luther gegen Calvin aufreizen wollen, wegen einer Stelle des letzteren, wo er ſcharf gegen Luther auftrete. Luther habe die Stelle nachgeleſen, und geſagt: Spero quidem ipsum olim de nobis melius sensurum; sed aequum est, a bono ingenio nos aliquid ferre. Dieſe Worte liefern zugleich den Schlüſſel, warum Luther, ohne Calvin's Anſicht zu theilen, ihn doch ſo freundlich tolerirte [67]).

Calvin ſelbſt ſchreibt ferner [68]), noch bei Luther's Lebzeiten, über

---

65) Siehe das Facſimile dieſes Briefes bei Henry, S. 267.

66) Henry ebendaſ.

67) Eben darum iſt eine andere Anekdote (in Pezel's ausführl. Erzählung vom Sacramentſtreit, S. 137 ff.) ſchwerlich ächt, wonach Luther, nachdem er Calvin's Schrift de Coena geleſen, im Beiſeyn von Matthäus Stoi geäußert haben ſoll: „Es iſt gewiß ein gelehrter und „frommer Mann, dem hätte ich anfänglich wohl dörffen „die ganze Sache von dieſem Streit heimſtellen. Ich be„kenne meinen Theil, wenn das Gegentheil dergleichen gethan hätte, „weren wir balde anfangs vertragen worden; denn ſo Oecolampad und „Zwingli ſich zum erſten alſo erkläret hätten, weren wir nimmer in ſo „weitläuftige Disputation gerathen.“

68) Hospin. II, 178. Hoſpinian begeht die Unbedachtſamkeit, zu behaupten, ſchon 1540 habe Calvin dieſe Worte geſchrieben, in denen doch ein Vorfall aus dem Jahre 1545 erzählt wird!

ſeine Schrift de coena: Nam id et vidit Lutherus et probavit vehementer, cum ex gallico in latinam linguam translatum ex Francofurtensibus nundinis vernalibus anno 1545 Vitebergam attulisset bibliopola Mauritius Golzchius, et Luthero requirenti, quid novorum librorum esset allatum, obtulisset legendum. Quo tempore testimoniis fide dignissimorum hominum constat eum in haec verba erupisse: „Non inepte „judicat iste scriptor. Atque ego quidem, quae mea sunt, „agnosco. Helvetii, si idem facerent, et sua quoque serio „agnoscerent et retractarent, jam pax esset in hac contro„versia.“ Dieſe letzten Worte erinnern lebhaft an den Schluß der Worte, die Stoi und Pezel Luther'n in den Mund legen (ſiehe die vorige Anm.) und mögen wohl den hiſtoriſchen Kern der Pezel'ſchen Sage bilden. An innerer Wahrſcheinlichkeit geht ihnen nichts ab; denn eben als Luther über die Wiederaufwärmung des Zwinglianismus in Zürich durch die Herausgabe etlicher postuma Zwingli's nicht mit Unrecht ärgerlich und erbittert war, mußte es ihn um ſo höher freuen, zu ſehen, daß Calvin, ſeiner Straßburger Anſicht treu, ein kräftiger Vertreter der tieferen Lehre in der Schweiz war. Auch daß er ſagt: quae mea sunt, agnosco, (im Sinne von: was ich gefehlt habe) iſt pſychologiſch denkbar, und ſtimmt ganz mit jener früheren Aeußerung: spero ipsum olim melius de me sensurum etc. Calvin hatte einmal einen guten Eindruck auf Luther gemacht; Geiſter erſten Ranges erkennen einander; was Luther von keinem ertrug, ertrug er von Calvin; wenn keiner ihm ein Geſtändniß gefehlt zu haben abzwang, Calvin zwang es ihm ab. Luther muß mit jenen Worten noch eben nicht ſeine Lehre revocirt, er kann gar wohl auch bloß ſein Benehmen deprecirt haben. Erinnern wir uns an die Milde, womit er jene patriſtiſche Blumenleſe Melanthon's, wovon Erneſti berichtet, aufnahm, und an die thatloſe Ruhe, womit er die Variata tolerirte, ſo werden wir zu dem Schluſſe berechtigt ſeyn, daß Luther in jenen Jahren wirklich die calviniſch-melanthoniſche Lehre, ohne ſie ſelbſt zu theilen, doch für eine unſchädliche, der Hauptſache nach richtige, einer ruhigen, leidenſchaftloſen

weiteren Prüfung würdige hielt. Dieſe Erzählung iſt alſo pſychologiſch durchaus denkbar und innerlich wahrſcheinlich. Aeußerlich iſt ſie ſo gut beglaubigt, als man nur eben verlangen kann, da Calvin ſich auf das Zeugniß mehrerer fide dignissimi beruft 69).

69) Nichts deſtoweniger hat ſie neuerdings einen hämiſchen Angriff erfahren. Der oben erwähnte anonyme Gegner Hengſtenberg's in Harleß's Zeitſchrift für Proteſtantismus ſpricht es (1841, Juni, S. 363) unverhohlen aus, man brauche jenem Zeugniß (Hengſtenberg hatte es ein „unverdächtiges" genannt) nicht zu trauen, denn „dieſes unverdächtige „Zeugniß iſt kein anderes, als das eigene Zeugniß Calvin's in eigner „Sache." Geſetzt, daß wirklich (wie jener Mann wähnt, der die ganze Sache nur eben aus Hengſtenberg's kurzem Bericht, und nicht aus den Quellen kennt) geſetzt daß wirklich Calvin's Ehrlichkeit, und nicht vielmehr die ſeiner lutheriſchen, ſächſiſchen Berichterſtatter hier in Frage käme, ſo fragen wir: iſt es chriſtlich oder wiſſenſchaftlich, von einem Manne wie Calvin ſo, wie etwa von einem Vagabunden, zu präſumiren, daß Zeugniſſe, die er in eigner Sache gab, ſuſpekt oder erlogen ſeyen? Wären wir wirklich wieder bei jener niedrigen Polemik, welche von jedem „Ketzer" von vorneherein vorausſetzte, er müſſe ein Schurke ſeyn, angelangt! Möchte der Mann, der jenen Aufſatz geſchrieben, den Charakter des großen Calvin erſt ſtudiren, oder erſt ſelber groß genug werden, um ihn ſtudiren zu können!

Da wir einmal von jenem Aufſatze reden, ſo wollen wir hier ſogleich noch einige Zurechtweiſungen beifügen, die derſelbe bedarf. Wo Calvin Weſtfal's Beſchuldigung für Verleumdung erklärt, „daß „er Jeſu Leib ganz aus dem Abendmahl entferne", da betrachtet der redliche Verf. beſagten Aufſatzes das „ganz" als von Calvin beigefügt. Calvin, folgert er, leugne nur, daß er Jeſu Leib ganz entferne, gebe aber damit ſelber zu, daß er ihn theilweiſe entferne!! (S. 365.) — Daß Calvin ſagt, man empfange nicht die Materie von Leib und Blut, ſondern werde mit der ganzen Perſon Chriſti vereinigt durch eine von ihr ausſtrömende Kraft, nennt beſagter Mann „nebelnd „und ſchwebelnd, ja ganz ſinnlos und gedankenlos und darum völlig „inhaltleer," und legt damit ein trauriges Zeugniß über den Stand ſeiner eigenen Kapazitäten ab. — Daß er S. 369 die Anſicht theilt,

Wenn wir überhaupt unbefangen und unparteiiſch alle vorliegenden Aktenſtücke prüfen, ſo werden wir den Gedanken aufgeben müſſen, eine ungetrübte Conſequenz in Luther's Benehmen nachweiſen zu wollen. In ſeiner dogmatiſchen Ueberzeugung läßt ſich kein Schwanken nachweiſen; nie hat er Calvin's Lehre als die ſeine vorgetragen; aber in ſeinem Benehmen hat er geſchwankt; hier können wir eine ganze Scala verfolgen, von dem Lobe an, das er Calvin ſpendet, durch die Toleranz, die er vor dem Regensburger Interim Melanthon erweiſt, bis zum kalten Zurücktrauen, zum Mißtrauen, das er dieſen oft fühlen ließ, bis endlich zum harten Privaturtheil, das er gegen Brück über die Akten der Cöllner Reformation fällt. Beachten wir nun, wie immer Amsdorf es war, der das Mißtrauen ſchürte, und die Thermometerſcala von Luther's Toleranz auf die möglichſt tiefen Grade herabzudrücken ſuchte [70], ſo will es uns bedünken, als ob Luther, wenn er rein ſich ſelbſt überlaſſen geblieben wäre, am Ende wirklich zu einer ernſtlichen Prüfung der melanthoniſchen Anſicht ſich vermocht haben würde. Ob er dann ſelbſt ihr zugefallen wäre? Wir wiſſen es nicht; wir wiſſen nur, daß er ihr nie zugefallen iſt; wir wiſſen aber auf der andern Seite auch, daß er vor Calvin's und Melanthon's Anſicht ſoviel Reſpekt hatte, daß die Amsdorfe ihn trotz allen Hetzens

---

Calvin habe eine „Erection" der Seele in den Himmel gelehrt, müſſen wir ihm zu gute halten. — Daß Calvin offen und ehrlich ſagt: Materiam aut substantiam voco Christum, alſo offen und ehrlich erklärt, daß er nicht einen Empfang der materiellen Subſtanz des Leibes und Blutes ſondern eine Mittheilung der Perſon Chriſti, ſeiner Subſtanz im höheren Sinn lehre, darin ſieht jener Verf. S. 371 eine „ſtillſchweigende (!!) Beſeitigung und Zurückſchiebung der in „den Einſetzungsworten bezeichneten Materie." Unglücklicher Calvin! Selbſt dein Reden wird dir als verrätheriſches Schweigen ausgelegt! — Daß Luther im kleinen Bekenntniß nicht, wie der Verf. S. 384 ff. behauptet, gegen Calvin polemiſirt habe, werden wir hernach ſehen.

70) Vgl. Galle, S. 418, 425, 427 u. a.

nicht ein einzigesmal bis zu einer öffentlichen Polemik gegen dieſelbe zu bringen vermochten.

Im Jahre 1544 hatte es den Anſchein dazu, als der churſächſiſche Hof Amsdorfen die erſte Rezenſion der Cöllner Reformationsakten übertrug [71]); dieſer ſuchte ſäuberlich alle Ketzereien, die er finden konnte, und nach ihm fällte Luther jenes Privaturtheil gegen Brück (ſ. oben), daß „das Buch den Schwärmern nicht allein leidlich, ſondern tröſtlich ſey." Luther reiſte nun ſelbſt zu Amsdorf, und nach ſeiner Rückkehr war in Wittenberg das Gerücht allgemein verbreitet, er habe bei Amsdorf eine heftige Schrift gegen Bucer und Melanthon ausgearbeitet [72]). Die Schrift erſchien, aber das Gerücht hatte gelogen. Das kleine Bekenntniß vom Abendmahl griff weder Bucer noch Calvin noch Melanthon namentlich an; ſieben irrige Auffaſſungen werden ſpöttiſch als „ſieben heilige Geiſter" zurückgewieſen; aber die calvin-melanthon'ſche iſt nicht darunter. Der mehrfach erwähnte Gegner Hengſtenberg's in der Harleß'ſchen Zeitſchrift wollte einen direkten Hieb auf Calvin entdecken in der Stelle: „Ich rechne ſie alle in einen Kuchen, wer ſie auch ſind, „die nicht glauben wollen, daß des Herrn Brod im heil. Abendmahl „ſey ſein rechter natürlicher Leib, welchen der Gottloſe oder „Judas ebenſowohl mündlich empfähet, als St. Peter „oder ein Heiliger"; aber daraus folgt nur, daß Luther die Anſicht Calvin's nicht theilen konnte, nicht aber, daß er mit jenen Worten die beſtimmte Lehre Calvin's bezeichnen wollte. Denn die Redensart „wer ſie auch ſind" kömmt noch ofter vor, ſogleich am Anfang (Irm. S. 401), wo es heißt: „Stenckefeld, Zwingel, Carlſtadt, Oecolampad und wer ſie mehr ſind, die leidigen Schwärmer," ferner S. 397: „die Schwärmer und Sacramentfeinde, Carlſtadt, „Zwingel, Oecolampad, Stenckefeld und ihre Jünger zu Zürich und „wo ſie ſind"; aber 404 - 406 werden dieſe: „wer ſie ſind", einzeln

71) Galle, 425. Mel. den 11. Aug. an Kamerarius.

72) Mel. an Bucer, den 28. Aug. 1544.

aufgezählt; es ſind: Carlſtadt, Zwingli, Oecolampad, Schwenkfeld, Campanus und noch zwei ungenannte, die nur zur Kompletirung der Siebenzahl fingirt ſind. Daß nämlich unter dieſen beiden ungenannten nicht Calvin oder Bucer oder Melanthon verſtanden ſey, ergiebt ſich aus den Lehren, die Luther jenen zweien „heiligen Geiſtern“ in den Mund giebt. Den einen läßt er auslegen: „Nehmet, eſſet, was für euch gegeben wird, das iſt mein Leib;“ den andern: „dies iſt meines Leibes Gedächtniß.“ Wenn er alſo oben für den Genuß der Ungläubigen kämpft, ſo geſchieht dies im Gegenſatz gegen Zwingli, von dieſem ſagt er S. 408 ausdrücklich: „ſie „gaben (zu Marburg) zu, der Leib und Blut Chriſti wären auch „drinnen, aber nicht leiblich, ſondern geiſtlich. Solchs wollt den „Stich auch nicht halten; denn geiſtliches Genießen iſt allein der „Heiligen und Gerechten“ Darauf folgt S. 407 jene Stelle: „ich „rechne ſie alle in einen Kuchen“, offenbar eine Recapitulation der ſieben Geiſter, ſo daß alſo Luther dort nicht im Sinne hatte, gegen Calvin's und Melanthon's Lehre zu polemiſiren, und nicht dieſe es war, welche er in jenen Worten charakteriſirte [73]).

Den 6. Nov. 1544 ſchreibt Brück dem Churfürſten: „So vermerk ich von Philippo nicht anders, denn daß er und Martinus „ganz gute Freunde ſeyen.“ Aber noch einmal drohte eine Wolke, dieſer Freundſchaft und der Toleranz Luther's ein Ende zu machen. Als Bullinger eine Antwort auf Luther's kurzes Bekenntniß herausgab, fürchtete man eine neue Gegenſchrift, und in ihr auf's neue

---

73) Nur an einer Stelle ſtichelt er vielleicht auf Melanthon, aber nicht auf deſſen Lehre, ſondern auf ſein ſtetes Warnen vor Polemik. Es ſchweiſe, ſagt er, „noch ein ubriger heil. Geiſt umbher, der ſagt alſo: „Es ſey hier kein Artikel des Glaubens, darumb ſollt man nicht darumb zanken.“ Doch paßten auf Melanthon die folgenden Worte nicht: „Dieſer heiliger Geiſt dunkt mich ein junger heiliger Geiſt „ſein, welchen der alte heilige Geiſt Stenckefeld geheckt „und ausgebrütet habe.“

einen endlichen Ausbruch gegen Melanthon [74]). Aber auch diesmal kam es nicht dazu, und das gute Vernehmen zwiſchen Luther und Melanthon blieb ungeſtört. Er läßt ihm in Briefen aus dieſer Zeit oft Grüße ausrichten. Doch mußte Melanthon, um dies gute Vernehmen zu erhalten, jede Anſpielung auf die Abendmahlslehre bei Luther vermeiden [75]). Daraus geht alſo allerdings hervor, daß das Thermometer in dieſer Zeit ſank [76]); aber die Thatſache bleibt ſtehen, daß Luther nie gegen die calvin-melanthon'ſche Lehre polemiſch aufgetreten iſt.

Noch eine Anekdote darf hier nicht mit Stillſchweigen übergangen werden. Dr. Aleſius Scotus, ein Freund Luther's und Melanthon's ſchreibt in ſeiner Antwort auf Ruardi Tapperi Defenſion der Löwen'ſchen Artikel [77]): „Sie thun, als wüßten ſie nicht das-
„jenige, was Luther zu Philippo geſagt, als er nach ſeinem Vater-
„land zog, wo er geſtorben, welches Philippus vielen erzählt
„und durch Zeugen bewieſen, nämlich, daß er von ſich ſelbſt
„unbefragt dieſe Worte hat hören laſſen: Ich bekenne es, daß
„der Sach vom Sacrament zu viel gethan iſt. Und als
„Philippus geantwortet: Ergo mi Domine Doctor, ut consula-
„tur ecclesiis, edamus lene aliquod scriptum, in quo senten-
„tiam nostram clare explicemus, hat Luther geantwortet: Mi
„Philippe, ego de hoc quoque sollicite cogitavi; aber alſo
„macht' ich die ganze Lehre verdacht; ſo will ich das dem lieben
„Gott befohlen haben. Thut ihr auch etwas nach meinem Tode.“ — Fragen wir hier vor allem nach der äußeren Beglaubigung, ſo müſſen wir doch gewiß, wenn wir unbefangen ſeyn wollen, zugeſtehen,

---

74) Galle, S. 430 f.

75) Cruciger an Dietrich, den 13. Dez. 1545. Corp. ref. V, 908. Galle, S. 431.

76) Ueber die Fabel, daß Luther 1544 Melanthon geſagt habe, er ſolle nur immerhin bei ſeiner Meinung bleiben, ſiehe Galle, S. 432.

77) Siehe bei Pezel, S. 87 ff.

daß Aleſius dies nicht würde zu veröffentlichen — unter Berufung auf Melanthon und viele Zeugen zu veröffentlichen gewagt haben, wenn es pure Erfindung geweſen wäre. Gleichwohl hat man aus innern Gründen dieſe Geſchichte vielfach beſtritten, und auch Galle[78]) hält ſie für eine Fabel. Man faßt aber gewiß die ganze Geſchichte von vorneherein falſch auf, wenn man in jenen Worten Luther's ein Zugeſtändniß, daß er irrig gelehrt habe, finden will, und dagegen (mit Galle) beweiſt, daß er bis an ſein Ende „bei ſeiner alten Auslegung der Einſetzungsworte geblieben ſey.“ In jenen Worten lag ja nur das Zugeſtändniß, daß er zu ſcharf polemiſirt habe. — Weit eher läßt ſich ein anderer Grund hören. Luther hat noch zu Halle und Eisleben ſelbſt in Predigten heftig gegen die „Sacramentſchänder“ geeifert. Iſt es nun pſychologiſch denkbar, daß er dies that, nachdem er wenige Tage zuvor eine ſolche Aeußerung gemacht hatte? Man könnte etwa ſagen, gerade im Hinblick auf die Zeit nach ſeinem Tode, wo Melanthon Friede machen würde, habe Luther, um einem vorſchnellen Frieden vorzubauen, noch einmal eine feſte Wehr entgegenſetzen wollen. Ich würde das nicht ſchlechterdings für unmöglich halten. Aber vielleicht giebt es noch eine andre Art, die Sache zu erklären. Galle ſelbſt bemerkt, daß Melanthon 1559 an Crato ſchrieb: Memini, me Luthero ante annos viginti (alſo 1539) in itinere, cum et placidior et hilarior esset, recitare veterum Graecorum et Latinorum dicta, quae expresse dicunt panem et vinum symbola, item *ἀντίτυπα* esse, item signum, item figuram. Cumque adderem, recentem errorem esse, ponere *τοῦ ἄρτου μεταβολὴν ἢ μεταϛοιχείωσιν*, ibi ille haec verba adjecit: Mirum esset in ecclesia recenti potuisse tantum errorem tamdiu haerere et tam late recipi. Repressi me ac mirabar, eum tempore in hac re moveri. Dieſe Worte Luther's weiſen nun freilich nicht, wie Galle meint, auf ein Schwanken in Luther's Ueberzeugung hin;

78) S. 433.

denn offenbar in widerlegender Abſicht ſagt er: „Es wäre doch „ſonderbar, wenn ein ſolcher Irrthum in der neuern Kirche (näm„lich: wie du behaupteſt) ſo lange hätte haften können“ (nämlich: wenn es nichts weiter als ein Irrthum wäre), und ebenſo verſtand ihn auch Melanthon, und wunderte ſich, daß er auf die lange Zeit, die dieſer Irrthum gedauert habe, ſolches Gewicht legte. Von einem Schwanken iſt hier alſo gar keine Rede. Aber auf einen andern Gedanken muß uns dieſer Brief führen. Wie wenn Luther auf jener Reiſe jene von Aleſius berichtete Aeußerung gethan hätte? Damals (1539) war ja wirklich der Culminationspunkt ſeiner Milde gegen die Schweizer. Die letzten Worte: „Thut ihr auch etwas nach meinem Tode“, die ohnehin pſychologiſch höchſt verdächtig ſind, fallen nun von ſelbſt hinweg; mehr noch, es erklärt ſich ſogar, wie ſie entſtanden ſind. Der Vorfall mag auf einer Reiſe nach Eisleben erfolgt ſeyn; ein Berichterſtatter mag Eisleben umſchrieben haben als die patria Lutheri, ubi et mortuus est; ein anderer verſtand dies falſch ſo, als werde damit auch die Reiſe als die letzte vor ſeinem Tode beſchrieben, und ſo kam man darauf, Luther'n auch noch jene Schlußworte in den Mund zu legen.

Wir nehmen hier von Luther's rieſiger Perſönlichkeit Abſchied, um uns der Verbreitung des Calvinismus in der Schweiz zuzuwenden. Die Flecken und Schatten am Charakter des großen Mannes haben uns die Erhabenheit ſeines Eindrucks und die Bewunderung und Liebe zu ihm nicht getrübt. Wir haben in ſeinem Streite mit Zwingli eine ſcharfe aber gerechte moraliſche Kritik an ihm geübt. Aber ſeine wahre Milde im Anfang der vierziger Jahre, und die Selbſtbeherrſchung und ächte Kraft, womit er bis an ſein Ende Melanthon's Lehre duldete und allen Hetzern widerſtand, würden uns vollkommen ausgeſöhnt haben, wenn es bei einem ſelbſt im Zorne noch ſo gutmüthigen Manne einer Ausſöhnung bedurft hätte. Luther ſteht da als eine rieſengroße, eine einzige Geſtalt. Ich wenigſtens geſtehe offen, daß ich ihn bei all ſeinem Schelten und Poltern nur immer lieber gewonnen habe, und ihn nur immer mehr habe verſtehen lernen. Und wenn es in der Geſchichte Momente giebt, die wie

unmittelbar von höherer Hand geleitet erſcheinen, typiſche Situationen, worin ein über die getrübten irdiſchen Verhältniſſe hinausliegendes höheres, ewiges, ungetrübtes Verhältniß großer Perſönlichkeiten auch in der Sichtbarkeit ſchon zu momentaner Abbildung kömmt, ſo darf man als einen ſolchen weiſenden Gottesfinger, als eine ſolche typiſche Situation wohl die betrachten, daß jenes einzige mal, wo Luther mit Calvin in eine Beziehung kam, die Berührung eine friedliche, freundliche war. Das unbewußte Ahnen gigantiſcher Geiſter iſt oft von höherer Wahrheit geſchwängert, als das Werk ihrer bewußten und willkührlichen Geiſtesoperationen; hier ſpielt der ſündige Wille mit; dort waltet der von Gott gehauchte ſchöpferiſche Odem der Perſönlichkeit.

---

§. 38.

Sieg des Calvinismus in der Schweiz.

Wir kehren zum Jahre 1541 zurück. In Genf war ein Umſchwung der Dinge erfolgt. Die Partei der ſogenannten Artikulanten, welche Calvin und Farel vertrieben hatte, hatte das eigne Vaterland in immer drückendere Abhängigkeit von Bern gebracht. Da regte ſich der alte Freiheitsgeiſt, und eine natürliche Combination der libertiniſchen und calviniſchen Intereſſen trat ein. Die Freunde der politiſchen Unabhängigkeit boten alles auf, Calvin zur Rückkehr nach Genf zu bewegen. Dieſer zitterte bei dieſem Gedanken. Ein geordnetes Staatsweſen, eine friedliche, von politiſchen Kämpfen innerlich unberührte Kirche, einen feſten Grund und Boden zu verlaſſen und gegen das wogende Meer einer Republik, wo Kirche und Politik ſo ſchlimm verflochten waren, und dabei ſo furchtbare Mächte der Unſittlichkeit und des Antichriſtenthums bekämpft werden mußten, zu vertauſchen: das war ein Schritt, vor welchem ihm ſchauderte. Den-

noch bedurfte es diesmal keines Farel'ſchen Donnerwortes; es iſt einer der größten Beweiſe von Glaubensheldenmuth und Glaubensergebenheit, den Calvin ablegte, daß er freiwillig eine peinliche Stellung, wo man ſeiner bedurfte, einer bequemen, die ihm zuſagte, vorzog. Nur zu wenig pflegt man dieſe Kämpfe und Siege der Selbſtverleugnung, weil ſie geräuſchlos in ſeinem Innern durchgerungen wurden, in ihrer Erhabenheit zu würdigen. Calvin hat in der Nachfolge deſſen, der, da er hätte mögen Friede haben, das Kreuz erduldete, große und ſaure Schritte vorwärts gethan.

Aber ſchon ſeine Rückreiſe war großartig; großartig, wie er ſeinen Freund Farel, dem in Neufchatel ein neues Exil drohte, mit der ihm eigenen Energie der Gefahr entriß, in Neufchatel Frieden, in Bern Schutz vermittelte [1]; großartiger noch ſeine Wirkſamkeit in Genf ſelbſt. Einem Geiſte wie Calvin konnte es nicht verborgen bleiben, daß in einer Republik, gerade weil hier Politiſches und Kirchliches einander ſo nahe berühren, eine freie, vom Staate getrennte Kirche nothwendig zu einer ecclesia pressa werden müſſe; daher gab er, beauftragt mit dem Entwurf einer Verfaſſung für Kirche und Staat, der Kirche jene von ſo manchen noch heutzutage gewünſchte Freiheit und Losgebundenheit *nicht*; er, deſſen Einfluß in Frankreich, Holland und Schottland die freie Synodalverfaſſung ſchuf, ſah zu klar ein, daß Genf einer geſetzlich pädagogiſchen Zucht bedürfe; er kettete die Kirche eng an den Staat, aber auch den Staat eng an die Kirche. Nur Rathsmitglieder ließ er als Laien an der Kirchengewalt, d. h. am consistoire, Theil nehmen; aber dieſe Kirchengewalt war dann auch von der Staatsgewalt getrennt und klar unterſchieden, und an der Spitze des ganzen Kirchenregimentes ſollte als lebenslänglicher Präſident eine Art von Biſchoff oder Antiſtes ſtehen; ein Amt, welches Calvin ſelbſt bis an ſeinen Tod bekleidet hat, was aber nachher, durch Beza's Beſcheidenheit, einging. Durch dieſe Organiſation, die er unter heißen Kämpfen

---

1) Hundeshagen, S. 147 ff.

und Stürmen und nicht ſelten durch perſönliche Lebensgefahr erhielt und befeſtigte, hat Calvin jene ungeheuere Erfolge erzielt, die weltgeſchichtlich geworden ſind. Aus dem tiefverdorbenen Genf wurde ein Muſter evangeliſcher Sittenreinheit.

Weit entfernt aber, ſeine Sorge und Thätigkeit auf den engen Umkreis eines kleinen Staates zu beſchränken, behielt er ſeinen Blick für die univerſellen Intereſſen der Chriſtenheit offen. Er ſendet fort und fort Evangeliſten nach Frankreich; er bereitet den Verfolgten und Flüchtlingen ſeines Vaterlandes ein Aſyl; in Holland und Britannien waltet der Einfluß ſeines Geiſtes; auf ſeine Anregung hin werden die Erſtlingsverſuche der Heidenmiſſion gewagt; auf der andern Seite lebt er mit der theologiſchen Wiſſenſchaft in Deutſchland fort; den Tridentiner Schlüſſen wirft er den Fehdehandſchuh hin; an den intermiſtiſchen Streitigkeiten nimmt er thätigen, energiſchen Antheil; ſeine Briefe nach Deutſchland ſtärken, erbauen, ermuthigen, feuern an zu unerbittlich unverrücktem Bekenntniß der Wahrheit. Zu dieſer univerſellen Thätigkeit gehört nun auch, was er in der Abendmahlsſache und für das Zuſtandekommen des Consensus Tigurinus wirkte.

Seit Bern lutheraniſirt war, und Baſel ſich mehr und mehr der Straßburger Richtung genähert hatte, war der kleine Landſtrich der nordöſtlichen Schweiz, der in Zürich ſeinen Mittelpunkt fand, der einzige auf Erden, welcher, am megandriſchen Zwinglianismus mit Eigenſinn feſthaltend, der Anerkennung einer realen Vereinigung mit Chriſto im h. Abendmahl widerſtrebte, und hinter der geiſtigen Bewegung in der übrigen evangeliſchen Kirche zurückgeblieben war. Wir erinnern uns, welche ſtörende Rückwirkungen dieſer Umſtand auch in Deutſchland äußerte. Von Zürich aus ward fort und fort ein Same des Mißtrauens in Luther's Bruſt geſtreut, der dann auch in Betreff Melanthon's und Bucer's ſeinem Argwohn ſtets neue Nahrung gab. Calvin war Mann genug, um ſich die Beſiegung dieſes Neuzwinglianismus zuzutrauen. Seine Hoffnungen gründeten ſich darauf, daß ſeit Zwingli's Tod ein Mann an der Spitze der zürcheriſchen Kirche ſtand, deſſen ganzes Weſen eine Bürgſchaft da-

für bot, daß er in allen Fällen der Wahrheit ein offenes Ohr leihen werde. Heinrich Bullinger, Zwingli's Nachfolger als Antiſtes der zürcheriſchen Kirche, war zwar kein ſo großer Mann, wie ſein Vorgänger, aber in ſeiner ganzen theologiſchen Entwicklung gediegener. Zeichnete jener ſich aus durch Friſche, Wahrheitsſinn und unermüdliche Energie im ſteten Vorwärtsdringen, ſo war dieſer dagegen ein Mann, in welchem die reformatoriſche Regſamkeit zu einem Abſchluß gekommen war; in ihm war alles arrondirt und ſyſtematiſirt; er hat darin mit Calvin Aehnlichkeit. Wie Calvin, ſo war Bullinger ein Mann der Organiſation; dabei blieb freilich zwiſchen beiden ein himmelweiter Unterſchied; Calvin hatte die Einwirkungen der geſammten Reformation in ihrem univerſellen Reichthum erfahren, Bullinger die Einwirkungen Zwingli's in Zürich; Calvin brachte das Dogma der evangeliſchen Kirche zu einem Abſchluß, worin die höchſten inneren Gegenſätze desſelben, Exegeſe und Dogmatik, deutſche und franzöſiſche Wiſſenſchaft, Lutherthum und Zwinglianismus ihre Verſöhnung fanden. Bullinger'n fiel das beſcheidene Loos, die Theologie Zwingli's, dieſe ſtrebende, nie fertige, ſtets nach neuen Formen ringende Theologie, in ein feſtes Bette zu leiten, und auf Formeln zu reduciren; Calvin ſchuf eine Kirchenverfaſſung für halb Europa, ein neues Kirchenrecht von neuen Prinzipien aus; Bullinger hat die Zürcheriſche Prädicantenordnung entworfen. Darauf kam alles an, ob der Kleinere Demuth und Selbſtkenntniß genug beſaß, um dem Größeren ſich unterzuordnen. Aber das iſt das Größte an Bullinger, daß ihm dieſe Demuth nicht mangelte.

Dies war der Mann, deſſen Calvin zunächſt bedurfte, um über den Neuzwinglianismus der Zürcher einen Sieg zu erfechten. Denn darum handelte ſich's in der That und Wahrheit. Nur aus der completen Ignoranz, die in der deutſchen Theologie noch über ganze Gebiete der ſchweizeriſchen Reformationsgeſchichte waltet, laſſen ſich die Urtheile erklären, welche auch von ſonſt tüchtigen und gelehrten Leuten über den Consensus Tigurinus und die demſelben vorangehenden Verhandlungen gefällt werden. Die gewöhnliche Darſtellung iſt dieſe, daß Calvin in Straßburg zwar Lutheraner geweſen

ſey (daß er dies nicht war, ſondern Diener der Kirche Augsburgiſcher Confeſſion in demſelben Sinn, wie Bucer und Melanthon, d. h. im Sinne der Wittenberger Concordie, haben wir geſehen); in der Schweiz aber habe er einer andern Lehre ſich zugeneigt; das Intereſſe, mit den Zürchern in einen Bund zu treten, habe ihn bewogen, ſich dem Zwinglianismus zuzuneigen, doch unter dem Deckmantel von Ausdrücken, welche ſeinen Zwinglianismus etwas verbargen. Dieſe Unredlichkeit geben ihm die lutheriſchen Polemiker ſammt und ſonders Schuld [2]); einen wirklichen Meinungswechſel oder eine Condescendenz nehmen auch unparteiiſche Forſcher an [3]). Die einfachen,

---

2) Am kraſſeſten die Verfaſſer der Hiſtorie des Sacramentſtreites, S. 354. Calvin habe in Regensburg ſeine wahre Meinung verheimlicht, und bloß geſagt, man empfange Chriſtum realiter; das hätten die Lutheriſchen als aufrichtige Deutſche einfältig angenommen. Dann ſey er, um den interimiſtiſchen Verfolgungen zu entfliehen (!! 1541 !!) nach Zürich (!!) zu den Zwinglianern gegangen, und ſey hier mit ſeiner Lehre hervorgetreten. — Vivat die Unwiſſenheit!

3) Hartmann und Jäger, Brenz, II, S. 380 ſagen: Calvin habe ſeit dem Zürcher Conſens „öffentlich erklärt, daß zwiſchen ſeiner und Zwingli's Anſicht vollkommene Harmonie ſtattfinde" (!!) und Brenz habe „die Waffen für die ſo ungeſcheut verunglimpfte Lehre ergriffen." Selbſt Galle (S. 436 f.) ſtellt die Sache ſo dar, als habe Calvin ſeine Meinung geändert. „Sein zu Straßburg überreichtes Abendmahlsbekenntniß" (Galle meint die Septemberconfeſſion) „war (von den luth. Theologen) für völlig orthodox „erklärt worden", aber „im Zürcher Conſens hat er nicht einmal den „Ausdruck von einer ſubſtantiellen Gegenwart Chriſti gebraucht, in Brod „und Wein nur Zeichen geſehen, und die luth. Auffaſſung für ebenſo „abſurd erklärt, wie die katholiſche." Das alles hatte er, wie wir wiſſen, auch in jener Septemberconfeſſion ſchon gethan; auch dort hatte er eine durch die efficacia Spiritus sancti bewirkte centrale Mittheilung der Perſon Chriſti gelehrt; auch dort Brod und Wein für symbola und Pfänder dieſer Mittheilung erklärt; auch dort den Genuß der materiellen Subſtanz von Leib und Blut und die Ge-

aktenmäßig beglaubigten Thatſachen der Geſchichte reichen hin, alle dieſe Nebelbilder zu zerſtreuen.

Bald nach Calvin's Rückkehr in die Schweiz änderten ſich in Bern die kirchlichen Verhältniſſe. Einige neue Aeußerungen Luther's gegen Zwingli brachten die, als Anhänger der Concordie figurirenden Lutheraner in Bern in eine fatale Lage. Unter dem Volk und der Landgeiſtlichkeit hatte der Zwinglianismus das numeriſche Uebergewicht. Vertreter deſſelben war Ritter. Einer der Lutheraner, Meyer, dankte ab und ging nach Straßburg, wurde jedoch durch Sulzer erſetzt. Kunz und Sulzer ſchloſſen ſich jetzt eng und freundlich an Calvin, Farel und Viret, den ſogenannten romaniſchen Triumvirat; Calvin war edel genug, ihnen die Hand zur Verſöhnung zu bieten [4]), und, ohnerachtet er die Lehre von der localen Gegenwart, der Ubiquität und der Nothtaufe nicht mit den Bernern theilte [5]); vereinigte ihn doch der vorherrſchende Gegenſatz gegen den Zwinglianismus und das bewußte Streben, dieſen zu bekämpfen [6]). So ernſtlich war es ihm alſo um Ueberwältigung des Zwinglianismus zu thun, daß er zu dieſem Zwecke ſelbſt einem Kunz, dieſem gehäſſigſten ſeiner ehemaligen Feinde, die Hand bot, ihm die Hand bot in einem Kampfe gegen das mächtige Bern! Denn in Bern hatte ſich die Stimmung des Volkes und der Regierung immer merklicher gegen die Lutheraner gewendet. Viret in Lauſanne war in Gefahr, bei ſeiner Obrigkeit in Bern den Credit zu verlieren um ſeines Einvernehmens mit Sulzer willen! Er bedurfte dieſes Credits im höchſten

---

genwart im Brod verworfen. Daß er dort „für orthodox erklärt worden ſey", iſt auch nicht ſo ohne weitres richtig; ſondern er wurde einfach, wie alle Oberländer, in Folge der Wittenberger Concordie als zur Kirche der Augsb. Conf. gehörig betrachtet.

4) Hundeshagen, S. 160 ff. Sulzer an Calv. den 21. Okt. 1542.

5) Einig war er mit ihnen in der Vertheidigung der Privatbeichte und Krankencommunion.

6) Hundeshagen, S. 162.

Grade, um Verbeſſerungen im Kirchenweſen durchzuſetzen, die ihm an's Herz gewachſen waren [7]), und dennoch ſetzte er dieſe lieber auf's Spiel, als daß er die Vereinigung mit den Lutheranern aufgegeben hätte! So ſchlimm ſtand die Sache der letzteren, daß ſie, um ſich nur in ihrer Stellung zu erhalten, ſich zur freiwilligen Einreichung eines, die calviniſche Lehre enthaltenden, mit der Septemberconfeſſion ziemlich gleichlautenden Bekenntniſſes, (der Kunziſchen Formel) entſchloſſen [8]). Es war dies eine Unredlichkeit, aber ſie fällt wieder auf die lutheriſche Seite. Ging doch dieſer Kunz ſoweit, ſelbſt Bullinger'n brieflich zu verſichern, er ſtimme mit ihm überein [9])! Dieſer antwortete ſehr ehrlich, daß er das nicht glaube, und rieth ihm, die Vergangenheit lieber mit einem Schleier zu bedecken. Calvin war über dies Betragen von Kunz entrüſtet. Er ſchrieb den 23. Aug. 1542 an Viret: **Hoc tamen velim tibi curae esse, apud eum (dem Dekan von Lauſanne) efficere, ut, apud quoscunque loquatur, non dubitet hoc testatum relinquere, non modo figurari in Coena communionem, quam habemus cum Christo, sed etiam exhiberi, neque verba illic nobis dari a Domino, sed veritatem ac rem constare cum verbis. Hanc porro communionem non imaginariam esse, sed qua in unum corpus unamque substantiam cum capite coalescamus.** Dabei ſprach er ſich noch auf das energiſchſte gegen die cäſaropapiſtiſchen Gelüſten der Berner Regierung aus. In einem Brief an Viret vom 3. Sept. erklärt er die Kunziſche Formel für dolos, und auch die Berner Disputationsakte für zweideutig, weil ſie nur die locale Gegenwart ausſchließe, ohne die reale Mittheilung mit dem Brode zu lehren. Das laute, als ſey das Sacrament nur eine ſymboliſche Handlung. Zwingli's Lehre nannte er eine „profane." Er wandte ſich auch an Bucer;

---

7) Hundeshagen, S. 163.

8) Ebendaſ. S. 166.

9) Ebend. S. 167.

dieſer wollte in Bern, er ſelbſt in der Waadt all ſeinen Einfluß geltend machen.

Indeſſen gewann die zwingliniſche Partei in Bern mehr und mehr die Oberhand. Von ſeinen Verbeſſerungsplanen vermochte Viret in der Waadt ſo viel wie nichts durchzuſetzen; überall trat ihm die Berner Obrigkeit lähmend in den Weg [10]). Den 11. Febr. 1544 ſtarb Kunz, und wurde durch den beſchränkten Zwinglianer [11]) Johannes Weber erſetzt. Sulzer'n blieb nichts anderes übrig, als an die alleinige Autorität der Schrift zu appelliren, nur um der Autorität der Berner Disputationsakte zu entgehen; Ritter nannte dieſe „ein auf dem vaterländiſchen Boden erbautes Heiligthum", dem Berner Patriotismus ſchmeichelnd [12]). Luther's kleines Bekenntniß brachte nun vollends alle Gegner des Zwinglianismus in die mißlichſte Lage. Calvin, welcher Bullinger's Gegenſchrift entſchieden tadelte, äußerte in einem Briefe an Melanthon vom 21. Jan. 1545 ebenſo freimüthig ſein Mißfallen über Luther's Toben und Schmähen. Atrocem libellum exiisse audio, novo incendio excitando instar facis futurum, nisi ab alia parte Dominus animos retineat, alioqui plus justo feroces et inflatos, sicut nosti. Quid autem, ubi sic provocantur [13])? Und den 28. Juni

---

10) Hundesh. S. 172—186.

11) Iſt es ein Widerſpruch, daß wir Zwingli in ſeiner Abendmahlslehre vertheidigten, und nun von „beſchränkten Zwinglianern" reden? — Nicht oft genug können wir es wiederholen, daß es ein anderes iſt, bis zu einem gewiſſen Punkte fortſchreiten, und ein anderes, bei dieſem Punkte ſtehen bleiben. Die „beſchränkten Zwinglianer" verhalten ſich zu Zwingli, wie die beſchränkten Lutheraner: Amsdorf, Weſtfal, Heßhuſen, zu Luther.

12) Hundesh. S. 188. Sulzer an Calv. den 7. Nov. 1544.

13) Beſonders that ihm Luther's Härte gegen Oecolampad wehe. Ac ne sancto quidem Dei servo, Oecolampadio, parcere? quem utinam dimidia ex parte referret. Mihi certe longe majori in pretio esset,

ſchreibt er ihm: Si ita est, ut dicunt Tigurini, habuerunt justam scribendi causam. Verum aut aliter scribere oportuit, aut penitus tacere. Praeterquam enim, quod totus libellus (Bullinger's) jejunus est et puerilis, cum in multis pertinaciter magis, quam erudite, et interea parum verecunde Zwinglium suum excusant ac tuentur, nonnullaque in Luthero immerito exagitant, tum vero in praecipui capitis tractatione, i. e. in ipso causae statu, infeliciter, meo judicio, se gerunt. Et tamen non credis, quam sibi in sinu placeant, perinde de suis partibus optime defuncti. Atque his quidem initiis Tigurum laborat. Vester autem Pericles (Luther) quanta intemperie ad fulminandum rapitur? praesertim cum ejus causa nihilo sit melior (ſtets die alte zweiſchneidige Offenheit!) Et quid in hunc modum tumultuando proficit, nisi ut totus mundus eum furere judicet? Me certe, qui eum ex animo veneror, vehementer ipsius pudet. Sed hoc pessimum, quod nemo ad reprimendam talem insolentiam non modo se opponere, sed ne mussitare quidem audet. Multum illi debemus omnes, fateor. Nec ego invidus patiar, ut summa autoritate polleat, modo sibi ipsi moderari sciat. — — Certe foedum exemplum transmittimus ad posteros, dum omnem libertatem sponte malumus projicere, quam ut hominis unius animum offensiuncula pungamus. At est vehemens ingenium, et impetus habet violentos? Quasi vero haec vehementia non magis exultet, dum omnes illi indulgent, atque omnia permittunt. Si inter prima renascentis Ecclesiae

---

Neque vero postulo, ut famam suam impune traduci sinat; sed vellem ab eorum virorum contumelia abstineret, quorum memoria piis omnibus in honore esse debet. Eine Andeutung, daß Oecolampad (wie uns ſchon früher wahrſcheinlich wurde) wirklich zur calviniſchen Lehre hingeneigt haben muß.

initia jam emergit hoc tyrannidis exemplum, quid brevi, rebus in deterius collapsis, fiet?

Im Jahre 1546 erfolgte nun der völlige Untergang der lutheriſchen Partei in Bern. An die Stelle des milden und gebildeten Zwinglianers Ritter, welcher den 1. Aug. ſtarb, ſetzte die Regierung, ohne die kirchlichen Behörden zu befragen, in der Perſon von Jodokus Kilchmeier einen Mann, der auf Männer wie Calvin mit dem vornehmſten Hochmuthe herabſah [14]). Zugleich wurden Thomas Grynäus, Sulzer und Gering als Lutheraner abgeſetzt, dreizehn andere Geiſtliche aus gleichem Grunde ſogar gefänglich beſtraft. Calvin wurde verdächtigt, er lehre die Impanation. Weil er in der Oppoſition gegen den Zwinglianismus mit den Berner Lutheranern gemeine Sache gemacht hatte, hielt man ihn auch im Dogma für völlig einverſtanden mit ihnen. Was verſtand die cäſaropapiſtiſche Berner Regierung von feineren theologiſchen Unterſchieden! Wurde ſie nun doch vollends von Zürich aus mit neuem Argwohn gegen den romaniſchen Triumvirat erfüllt [15])! Bullinger ſchrieb an Calvin unfreundliche Briefe [16]). Dieſer antwortete den 1. März 1548: Longam illam responsionem, in qua omnia, de quibus te admonueram, diluere conatus es, silentio praetermitto. Quid enim attinet inter nos disceptare? Notaveram in libro tuo, quae vel mihi non placerent, vel possent aliis displicere, vel quae piis ac doctis viris probatum iri desiderem. Feceram id tuo rogatu. Functus sum amici officio. Si tu aliter sentis, per me tibi liberum est. Hoc quidem non postremum esset in votis meis, ut penitus inter nos conveniat. Verum utcumque major Christi communicatio in sacramentis mihi constet, quam verbis tuis exprimis, non tamen desinemus eundem habere Christum et in

14) Hundeshagen, S. 199 ff.

15) Ebendaſ. S. 205.

16) Ebendaſ. S. 206. — Calv. an Viret, den 28. Jan. 1548.

ipso unum esse. **Aliquando forte in consensum pleniorem coalescere dabitur.** Ego ingenuitatem semper amavi, argutiis non delector, et perspicuitatis laudem mihi tribuunt, qui alios obscuritatis insimulant.

Alſo in ſolcher Lage wagte es Calvin, den großen Gedanken zu faſſen, die Zürcher zu überzeugen. Demanthell ſteht die hiſtoriſche Wahrheit in den Documenten der Geſchichte vor uns: Calvin hat nie mit dem Zwinglianismus gebuhlt; Calvin hat offen und rein nnd ehrlich ihn bekämpft; er hat aber, als der Zwinglianismus rings um ihn her, auch im ganzen Berner Gebiet, ſiegreich und unterdrückend ſein Haupt erhob, die Größe gehabt, eine Bekämpfung desſelben in ſeinem Herzpunkt zu wagen, und auf den Sieg der Wahrheit zu hoffen. Zu ſolcher Hoffnung bedurfte es aber freilich auch der Selbſtbeherrſchung eines Calvin. Hätte er, wie einſt Luther, die Zürcher verdammt und ihnen die Gemeinſchaft aufgekündigt — o, durch ſolche Waffen würde er nie Eingang in ihre Ueberzeugung gefunden haben; Calvin hat vor allem Bullinger'n die brüderliche Liebe angeboten und erhalten — non desinemus eundem habere Christum — dann hat er offen und frei ihm die Wahrheit an's Herz gelegt, und ſein Werk iſt nicht vergeblich geweſen.

Schon im Waadtland trat Viret in einer Disputation auf einem Claſſenconvent 1548 offen mit Calvin's Lehre auf [17]; die Ungnade der Berner Regierung nicht ſcheuend. Calvin reiſte an Pfingſten ſelbſt nach Zürich, hielt mit Bullinger eine ausführliche Unterredung, und ſchmeichelte ſich ſchon mit der Hoffnung, ihn überzeugt zu haben [18]. Doch darin täuſchte er ſich. Der Schwiegerſohn Zwingli's, Rudolf Walther, war gegen ſeine Lehre eingenommen; die Zürcher überhaupt waren unzufrieden, daß er Bullinger's Polemik gegen Luther jetzt ſo wenig als früher billigen wollte; aus Bullin-

17) Hundesh. S. 207.
18) Ebendaſ. S. 214.

ger's eigenem Brief vom 26. Mai ging hervor, daß dieſer im Grunde doch noch immer auf ſeiner alten Meinung ſtand [19]). In Genf und Lauſanne ſelbſt hatten Calvin und Viret die öffentliche Meinung gegen ſich, und galten als ſolche, die „vom Abendmahl nicht recht lehren" [20]). Doch ſchienen auch wieder günſtige Umſtände vorhanden. Beſonders iſt dahin zu rechnen, daß Bern in Johannes Haller, einem Zürcher, der in Tübingen, Marburg, Erfurt, Leipzig und Wittenberg ſtudirt hatte, und dann zwei Jahre zu St. Anna in Augsburg als Pfarrer ſich ausgezeichnet hatte, einen ausgezeichneten Geiſtlichen erhielt, welcher die tiefen Wunden der Berner Kirche als „erſter Dekan" mit großer Weisheit heilte, und bald auch ſeinen, durch's Interim vertriebenen Augsburger Collegen Wolfgang Musculus nach Bern zog. Das waren Männer, welchen die Fähigkeit nicht abging, Calvin's tiefere Lehre in ſich aufzunehmen.

Calvin wandte ſich nun abermals an Bullinger in einem Briefe vom 6. Juli 1548, den er zuvor Viret mitgetheilt hatte [21]). Er macht ihm Vorwürfe, warum er ihm dies, was er jetzt brieflich an ſeiner Lehre bedenklich finde, nicht bei ſeiner perſönlichen Anweſenheit in Zürich mündlich geſagt habe; dazu ſey er doch gekommen, nicht um Theater zu ſpielen. Dann ſetzt er ihm ſeine ganze Lehre noch einmal in aller Ausführlichkeit auseinander und weiſt ihm nach, wie weit und in welchen Punkten er mit den Zürchern übereinſtimme. Bullinger hatte ihn nämlich in mancher Beziehung in falſchem Verdachte; die Unredlichkeiten eines Kunz und Sulzer, welche ſo oft die lutheriſche Lehre von einer localen Gegenwart und einer Ubiquität hinter calviniſche Ausdrücke verſteckt hatten, ſowie der Umſtand, daß Calvin mit dieſen Lutheranern im Bündniß gegen den Zwinglianismus geſtanden hatte, mochte Urſache ſeyn, warum Bullinger auch von Calvin den Argwohn hegte, daß er unter ſeinen Aus-

19) Hundesh. S. 241.

20) Ebendaſ. S. 223—240.

21) Bei Henry, S. 465.

drücken, worin er die Ubiquität und locale Gegenwart leugnete, aber eine Herrſchaft Chriſti über den Raum und eine reale Mittheilung und Gegenwart im Akte behauptete, ebenfalls nur die lutheriſche Lehre verſtecken wolle. Calvin weiſt ihm nun den Ungrund dieſes Argwohns nach, und zeigt genau, worin und wieweit er — in der Negation der localen Gegenwart im Brode und der Ubiquität — mit Bullinger eins ſey, und worin und wieweit — in der Poſition der realen Gegenwart im Akte — er von ihm abweiche [22].

---

22) Vor allem zeigt er, er ſchreibe den Sacramenten nicht als ſolchen eine Wirkſamkeit zu neben Chriſto und dem h. Geiſt, ſondern halte ſie für Pfänder einer von Chriſto und dem h. Geiſt ausgehenden Wirkſamkeit. (Ganz wie zu Straßburg in ſeinem Katechismus!) Quod ad sacramenta in genere spectat, neque illis Dei gratiam alligamus, neque ad ea transferimus Spiritus sancti officium aut virtutem, neque in ipsis locamus salutis fiduciam. Diserte enim profitemur, Deum solum esse, qui agit per sacramenta; et totam efficaciam Spiritui sancto ferimus acceptam — dann ſchließt er die Unwürdigen, die hier durch Einmiſchung ſeiner Prädeſtinationslehre als die Nichterwählten erſcheinen (ſiehe darüber ſpäter) vom Genuſſe der himmliſchen Sache aus: — et hanc actionem apparere nonnisi in electis testamur, nec aliter docemus, sacramenta prodesse, quam ad Christum nos manu ducunt, ut in eo quaeramus quidquid est bonorum. Immer nur das Dilemma, ob die Creatur, das Zeichen, eine Wirkſamkeit übe für ſich, neben Chriſto, oder ein Pfand einer von Chriſto ausgehenden Wirkſamkeit ſey. Nun aber kömmt er zum andern Moment. Die Sacramente ſind nicht Zeichen und Symbole einer überhaupt ſtattfindenden Wirkſamkeit Chriſti, ſondern ſind Pfänder und Inſtrumente einer in ihnen ſtattfindenden Wirkſamkeit: Atqui docemus, sacramenta gratiae Dei esse instrumenta. Nempe ut in certum finem instituta sint, usum ipsorum, qualis esse debet, otiosum esse negamus. Wer getauft werde, empfange wirklich in der Taufe Vergebung der Sünden, sed explicationem simul addimus, ne salutis suae causam baptismo quis adscribat; remissionem illam provenire a Christi sanguine. (Das wird auch kein Lutheraner

Eine andere Urſache von Bullinger's Argwohn lag in Calvin's Freundſchaft mit Bucer, einem Manne, der freilich in dem vergangenen Jahrzehent in Zürich nicht den Ruhm der Ehrlichkeit zurückgelaſſen hatte Calvin hebt nun deſſen gute Seiten hervor, und fragt, wie man beweiſen wolle, daß die Freundſchaft Bucer's ihn an ehrlicher Aeußerung ſeiner Anſichten hindere.

Bullinger beargwohnte in ſeiner Antwort vom 6. Dez. noch immer einzelne calviniſche Ausdrücke. **Respondeo,** ſchrieb er, **ad propositiones illas, non ut tua impugnem, sed ut tibi occasionem dem luculentius sententiam tuam explanandi, si quomodo detur, ut idem sentiamus et loquamur.** Noch war davon, daß er Calvin's Lehre billige, keine Rede. Noch

---

leugnen). In coena, cum nobis signa carnis et sanguinis Christi porrigantur, dicimus, non frustra porrigi, quia res quoque ipsa nobis constet. Unde sequitur, nos edere Christi corpus et sanguinem bibere. (So weit entfernt war er, bei Bullinger den Zwinglianer zu ſpielen, daß er hier ſogar ſtatt ſeines ſonſtigen, bezeichnenderen: Christum edere, den lutheraniſirenderen Ausdruck: Christi corpus edere et sanguinem bibere, wählte). Chriſtus, giebt er ſodann zu (wieder in wörtlicher Uebereinſtimmung mit ſeinem zu Straßburg geſchriebenen Katechismus) ſey locorum intervallo von uns getrennt; und hieraus folgert er, wieder wörtlich ebenſo wie dort: Cum hic in terra panem et vinum cernamus, erigendas esse in coelum mentes, ut Christo fruantur. Auch hier iſt die Frage nicht, wodurch die Mittheilung Chriſti an uns zu Stande komme, ſondern von woher wir dieſe Mittheilung zu erwarten haben, ganz wie auch nachher im Cons. Tigur. art. 11. — Das signum, ſchließt er, ſey alſo kein signum inane. Tantum restat, ut definiamus, quid in se contineat. Cum breviter respondemus, nos fieri carnis et sanguinis participes (reale —) ut in nobis habitat nosque in ipso (centrale Vereinigung) et hac ratione bonis ejus universis fruamur (Mittheilung des Verdienſtes Chriſti durch Mittheilung ſeiner Perſon) quid est, obsecro, in his verbis aut absurdi aut obscuri? — Bei Henry II, Beil. 18.

handelte es ſich darum, zu wiſſen, welches genau und ſtrikt Calvin's Anſicht ſey. Calvin antwortete den 21. Jan. 1549, und beklagte ſich über dieſes fortwährende Mißtrauen [23]).

Mittlerweile that er auch in Bern bedeutende Schritte. Einer Berner Generalſynode, den 19. März 1549, ſchickte er zwanzig Artikel [24]) über das h. Abendmahl zu. Wir brauchen ſie nur zu leſen, um uns von ihrer genauen und völligen Uebereinſtimmung mit demjenigen zu überzeugen, was er zu Straßburg in der Schrift de Coena und im Katechismus ausgeſprochen hatte. 1. Cum in hunc finem Dominus sacramenta instituerit, ut per ea gratiam suam nobis testetur [25]) atque obsignet, ut verae sint gratiae Dei testimonia et sigilla, vere nobis exhiberi oportet, quod figurant. 2. Porro sacramentorum veritas in Christo continetur — nicht das Zeichen als ſolches giebt von ſich aus die Gnade, ſondern Chriſtus giebt ſie mit dem Zeichen; das Zeichen iſt Pfand und Siegel einer gleichzeitigen Wirkung Chriſti; darin war er mit den Zwinglianern gegen Luther eins und von jeher eins geweſen — sed ut ea melius constet,

---

23) Hoc certe abs te impetratum non immerito velim, ne vanis suspicionibus te implices. Frustra enim te in multis laborare video, quae nihil alioqui difficultatis habent, quod pleraque mea aliorsum vertis, quam oportet. Hoc facit concepta de me opinio, ut, quae nunquam in mentem venerunt, mihi affingas, praeterea dum totus in eo es, ut tua, qualiacunque sint, ad extremum usque tuearis, magis interdum, quid cum illis congruat, quam quid verum sit, reputas, Si tibi placet simplicitas, ego certe nec fucis nec ambagibus delector; si liberam professionem amas, nunquam mihi in animo fuit, quae scripsi ad hominum gratiam inflectere. Si qui Luthero vel aliis blanditi sunt, non sum ex eorum numero. Novit optimus Musculus, cum etiam cordati metuerent, me semper fuisse liberum.

24) Bei Henry II, S. 133 der Beilagen.

25) Der ſtehende Ausdruck bei Melanthon!

priore loco statuendus est **Christus ipse** tanquam **substantia et fundamentum**, deinde **fructus ac vis mortis ipsius** et quaecunque ab ipso proveniunt bona — wörtlich wie in der Schrift de Coena! nur dadurch wird die Frucht des **Todes** Chriſti uns geſchenkt, daß uns die **Perſon** Chriſti mitgetheilt wird; jenes iſt die „Frucht“, dieſe die „Subſtanz“ der Sacramente; darin ſtimmte Calvin mit Luther gegen Zwingli, und hatte von jeher ſo geſtimmt. 3. Hic ergo sacramentorum finis est, primum ut **Christo** potiamur, tanquam bonorum omnium **fonte**, deinde ut beneficio **mortis ejus** reconciliemur Deo, spiritu ejus **renovemur** in vitae sanctitatem, justitiam denique et salutem consequamur. Dieſe Worte ſind darum ſo ungeheuer wichtig, weil aus ihnen ſo deutlich hervorgeht, daß die **Lebensvereinigung** mit Chriſto im **Sacrament** für Calvin eine **objektive Mittheilung Chriſti an uns**, und von unſerm **ſubjektiven Glaubensleben** verſchieden iſt. Erſt empfangen wir Chriſtum; dann empfangen wir die Rechtfertigung; endlich empfangen wir Kraft zur ſubjektiven renovatio. So iſt auch die **heiligende Wirkung** des h. Geiſtes in unſerm **ſubjektiven Innern** (spiritu renovamur) **klar** unterſchieden von **jener operatio arcana** des h. **Geiſtes**, **wodurch** er **objektiv Chriſtum zu uns bringt**. 4. Ita in **baptismo** considerandus est primum **Christus ipse** cum **suo sanguine**, deinde **ablutio** et **vitae novitas**, quae inde manant. In Coena primum locum obtinent **corpus** pro nobis crucifixum et **sanguis** in cruce fusus; deinde **peccatorum expiatio**, jus adoptionis, **vitae novitas** et quaecunque ad vitam aeternam spectant. Der fünfte Artikel ſtimmt wörtlich mit dem ſechſten des Consensus Tigurinus, den wir nachher ohnehin zu betrachten haben, ebenſo der ſechſte mit C. T. 10; der ſiebente widerlegt die römiſche Lehre; der achte bis zehnte zeigen, daß nicht den **Creaturen** Brod und Wein eine allmächtige göttliche Wirkung zugeſchrieben werde; ſondern daß **Gott** es ſey, der in den Sacramenten wirke. Dieſen Artikeln entſpricht alſo C. T. 12.

Der eilfte ſagt, die Sacramente (nach auguſtiniſchem Sprachgebrauch, d. h. die res visibiles in den Sacramentshandlungen) ſeyen sigilla einer göttlichen Operation. Im zwölften Artikel wird allein den Gläubigen, die hier wieder unter dem Titel der „electi“ auftreten, der Empfang Chriſti zugeſprochen — die alte Lehre vom Syngramma, von Bucer, von Calvin in Straßburg. Wichtig iſt nur noch der ſechzehnte Artikel, wo es heißt: Haec utilitas, quam ex sacramentis percipimus, ad tempus, quo ea nobis administrantur, restringi minime debet (wörtlich wie C. T. 20). Will hier Calvin etwa ſagen, der Empfang Chriſti falle keineswegs immer mit dem Akt des Genuſſes von Brod und Wein zuſammen? Das kann er ſchlechterdings nicht haben ſagen wollen; denn ſchon den 23. Aug. 1544 ſchreibt er ja an Viret (wie oben bemerkt): non modo figurari in Coena communionem, quam habemus cum Christo, sed etiam exhiberi, nec verba illic nobis dari, sed veritatem ac rem constare cum verbis. Wäre ihm nun das Eſſen von Brod und Wein nur eine Beſieglung, daß eine Lebenseinheit zwiſchen uns und Chriſto überhaupt beſtehe, und nicht vielmehr ein Siegel, daß dieſe jetzt neu geſteigert werde, ſo wäre er ja im Widerſpruche mit ſich ſelbſt! Oder iſt Calvin zwiſchen 1544 und 1549 etwa von ſeiner frühern Anſicht abgefallen? Wäre er das, o dann hätte er nicht ſo feſt auf dem exhiberi beſtanden! Viret ſchrieb ihm nämlich den 22. Febr. 1549 in Betreff jener zwanzig Artikel: Metuo, ne illud exhibendi verbum, quod prima statim fronte occurrit, ac deinceps repetis interdum, ita eorum a reliquis, quibus vestram sententiam clarissimis verbis aperitis, mentes avertat, ut, quid velitis, assequi nequeant. Aber einem Manne wie Calvin ſtand die Wahrheit höher als die Klugheit. Feſt und ſtarr beſtand er auf dem exhiberi, und es blieb ſtehen [26]). Der Mann, der ſo auf dem exhiberi beſtand, kann nicht haben ſagen

---

26) Hundesh. S. 245 f.

wollen, der Akt des Eſſens und der Akt der Mittheilung Chriſti fielen zeitlich auseinander. — Er hat dies aber auch nicht geſagt. Nicht von der substantia, ſondern von der utilitas des Sacramentes iſt im 16ten Berner Artikel die Rede, und nicht daß die utilitas vom Sacramentsakte temporal getrennt, ſondern nur, daß ſie nicht auf dieſen Augenblick zu „reſtringiren" ſey, ſpricht er aus. Seine Lehre iſt alſo, daß temporal mit dem Akte des Genuſſes von Brod und Wein eine reale objective Mittheilung der Perſon Chriſti als der Subſtanz des Sacramentes ſtattfinde, und daß daraus ein, nicht momentaner ſondern dauernder und bleibender Genuß der dona Christi, ſeiner Rechtfertigung und ſeines Beiſtandes zur Heiligung, folge.

Der Erfolg, den die Einſendung dieſer Artikel auf der Berner Synode hatte, iſt im einzelnen nicht bekannt; Viret äußert ſich nur im allgemeinen zufrieden mit der Synode, was freilich bedeutungsvoll genug iſt [27]). Auch wiſſen wir, daß der romaniſche Triumvirat mit Haller und Muſculus im beſten brüderlichen Vernehmen ſtand; Calvin hatte zu Haller's Anſtellung in Bern ſelber mitgewirkt [28]); vor der Synode beſprach ſich Calvin, der ihr nicht ſelbſt beiwohnte, perſönlich mit Haller, weil er durch ihn das beſte zu erreichen hoffte [29]); Muſculus war ja ohnehin nicht Zwinglianer, ſondern Anhänger der Conf. Aug. im oberländiſchen Sinn.

Nachdem dies nun in Bern geſchehen war, that Calvin auch in Zürich, bei Bullinger, weitere Schritte. Es genügte ihm nicht, nach Bucer's früherer Weiſe eine zweideutige Lehrformel ausfindig zu machen, in welche man ſowohl die eine als die andere Lehre hineinleſen konnte, und dann zu ſagen: jetzt ſind wir einig. Ihm war es darum zu thun, Bullinger zu überzeugen von der Wahrheit der

---

27) Hundesh. S. 246.

28) So erzählt er in jenem Br. an Bull. vom 6. Juli 1548, und fügt bei: me enim sperare aequa omnia ab eo impetraturos.

29) Hundesh. S. 239.

calviniſchen Lehre. Bis dahin hatte er ihn bloß, und auch das nur mit Mühe, überzeugt, daß er kein Lutheraner ſey, daß er das Wahre an Zwingli's Lehre, die Oppoſition gegen die locale Gegenwart, orale Nießung und die Vergötterung der irdiſchen Elemente, anerkenne. Weiter war er noch nicht gekommen. Die Differenzpunkte zwiſchen ihm und Zwingli waren immer noch auch Differenzpunkte zwiſchen ihm und Bullinger geblieben. Nur ein zweites mündliches Geſpräch konnte hier weiter helfen. Aber zu einer Reiſe nach Zürich war der Augenblick nicht günſtig. Durch den ſteten Argwohn Bullinger's verſtimmt, durch den Tod ſeiner eigenen Gattin gebeugt und niedergedrückt, durch die Interimsverfolgungen in Deutſchland bekümmert, durch Parteiränke und Parteikämpfe im Wohnorte in Anſpruch genommen, hatte er für den Augenblick keine Luſt, dem ſteten Mahnen und Drängen Farel's zu einer Reiſe nach Zürich Gehör zu geben [30]. Da traf unerwartet von Bullinger ſelbſt eine freundliche Einladung zu einer Zuſammenkunft und Beſprechung in Zürich ein. Calvin ſchreibt [31], kein Brief ſey ihm je ſo willkommen geweſen. Zwei Tage nachher befand er ſich auf der Reiſe [32].

Farel begleitete ihn. Nach mehrtägiger Beſprechung wurde zuletzt im Verlauf von zwei Stunden der **Consensus Tigurinus** entworfen [33].

---

30) Hundesh. S. 247.

31) An Bullinger den 7. Mai 1549.

32) Calv. an Myc. (Hundesh. S. 393): Iter subito obripui, de quo biduo nihil antea cogitaveram.

33) Ebendaſ. Deus benedixit, ut intra duas horas constitutum inter nos fuerit, quod nunc legitis. Hundeshagen verſteht dies anders. Er ſagt: Die Conferenz dauerte mehrere Tage, aber ſchon in den erſten zwei Stunden kam man über die Hauptſachen in's Reine. Das ſcheint mir geradezu undenkbar, da die flüchtigſte Beſprechung der 26 Artikel des Cons. Tig. mehr als zwei Stunden in Anſpruch nehmen muß, geſchweige denn eine Unterredung, in deren Folge einerſeits Bullinger auf eine neue Anſicht geführt, andrerſeits die Berner Artikel (die Calvin

Er war anfangs in 20 Artikel abgetheilt; denn in ſeinem Brief an Bullinger vom 6. Juli 1549 nennt Calvin den jetzigen achten Artikel den „ſechſten", und den jetzigen 22ſten den „18ten." Wir geben ihn in der urſprünglichen Form.

I. Quum Christus sit finis Legis, et ejus agnitio totam in se Evangelii summam comprehendat, non dubium est, quin huc spectet totum spirituale Ecclesiae regimen, ut ad Christum nos ducat [34]). Sicuti per eum solum ad Deum pervenitur, qui ultimus est beatae vitae finis. Itaque, quisquis hinc vel minimum deflectet, nunquam de ullis Dei institutis rite vel apposite loquetur.

II. Quum autem Sacramenta Evangelii sint appendices, is demum et apte et utiliter de eorum natura, vi, officio et fructu disseret, qui a Christo exordietur. Neque id modo, ut obiter Christi nomen attingat, sed ut vere teneat, quorsum nobis datus sit a Patre, et quid nobis bonorum attulerit.

III. Sic ergo habendum est, Christum, quum aeternus esset Dei Filius, ejusdem cum Patre essentiae et gloriae, induisse carnem nostram, ut jure adoptionis, id quod natura proprium habebat, nobis communicaret: nempe ut si-

---

mitbrachte und zu Grunde legte) in der Cons. Tig. umgewandelt wurden. Zwar iſt es mir ſehr wahrſcheinlich, daß Bullinger ſchon rein für ſich, bevor er jene Einladung an Calvin ſchrieb, ſich von der Richtigkeit der Lehre Calvin's allmählich überzeugt hatte — woher ſonſt jene Einladung? — dennoch reichten zwei Stunden nicht aus. Den Cons. bloß abzuſchreiben reicht eine Stunde kaum aus. Calvin's Worte haben auch nicht dieſen Sinn. Er ſagt intra duas horas ſey das, was Myconius nun leſe, alſo der Cons. Tig., feſtgeſetzt worden. Er giebt alſo hier offenbar nicht die Dauer der Unterredung an, ſondern die Dauer der Zeit, welche zur Conception des Cons. Tig. nöthig war.

34) Beiläufig bemerkt, wieder ein ſchöner Beweis, daß die ref. Kirche kein materiales Prinzip hat!!

mus filii Dei: quod fit, dum fide inserti in corpus Christi, idque Spiritus sancti virtute, primum justi censemur gratuita justitiae imputatione; deinde regeneremur in novam vitam; quo reformati in imaginem Patris caelestis veteri homini renunciemus.

(Hier finden wir in voller Klarheit jene Lehre, die uns Theil I als die ſchriftgemäße erſchien. Reale centrale objektive Lebensvereinigung mit Chriſti Perſon durch Vermittlung des h. Geiſtes. Daraus folgt: a) ein für allemal die Aneignung der ohne unſer Dabeigeweſenſeyn erworbenen Gerechtigkeit, b) fortwährend die Kraft zu fortſchreitender ſubjektiver Heiligung.)

IV. Ita Christus in carne sua considerandus est nobis Sacerdos, qui peccata nostra unico mortis suae sacrificio expiavit, qui omnes nostras iniquitates delevit sua obedientia, qui nobis perfectam justitiam comparavit, qui nunc intercedit pro nobis, ut accessus nobis ad Deum pateat. Considerandus est tanquam victima expiatrix, qua placatus est Deus mundo. Considerandus est frater, qui nos ex miseris Adae filiis effecit beatos Dei filios. Considerandus est reparator, qui Spiritus sui virtute reformat, quicquid in nobis est vitiosum, ut mundo vivere desinamus et carni, ac Deus ipse in nobis vivat. Considerandus est Rex, qui omni bonorum genere nos ditat, qui nos gubernat sua virtute ac tuetur, qui nos spiritualibus armis instituit, qui nos ab omni noxa liberat, qui oris sui sceptro nos moderatur ac regit. Atque ita considerandus, ut ad se Deum verum et ad Patrem nos evehat, donec impleatur illud, quod tandem futurum est, nempe ut sit Deus omnia in omnibus.

Haec spiritualis est communicatio, quam habemus cum Filio Dei, dum Spiritu suo in nobis habitans faciat credentes omnes omnium quae in se resident bonorum compotes. Cujus testificandae causa tam evangelii praedicatio

instituta, quam Sacramentorum usus nobis commendatus, nempe sacri Baptismi et sacrae Coenae.

(Nachdem bisher von dem Heil in Chriſto im allgemeinen die Rede geweſen, geht der Consensus jetzt auf die *Sacramente* über.)

V. Sunt quidem et hi *Sacramentorum fines*, ut notae sint ac tesserae Christianae professionis et societatis sive fraternitatis, ut sint ad gratiarum actionem incitamenta et exercitia fidei ac piae vitae, denique syngraphae ad id obligantes. Sed hic unus inter alios *praecipuus*, ut per ea nobis gratiam suam *testetur* Deus, *repraesentet atque obsignet*. Nam *etsi nihil aliud significant, quam quod verbo ipso annunciatur*, hoc tamen magnum est, *subjici oculis nostris quasi vivas imagines*, quae sensus nostros melius afficiant, quasi in rem ducendo: dum nobis Christi mortem omniaque ejus beneficia in memoriam revocant, ut fides magis exerceatur: *deinde, quod ore Dei renunciatum erat, quasi sigillis confirmari et sanciri*.

(Hier iſt nun die Differenz von Zwingli ſonnenklar ausgeſprochen. Nach Zwingli ſind die Sacramente tesserae professionis, tesserae fraternitatis, Mahnungen zur Dankbarkeit. Der Cons. Tig. giebt zu, daß ſie dies alles *nebenbei auch ſind*; aber ihrem Weſen nach ſind ſie *Siegel* der göttlichen Gnadenthätigkeit. Nicht daß ſie eine *andere, neue, zweite* Art von Gnadenthätigkeit enthielten, als die außer den Sacramenten ſtattfindende; es handelt ſich vielmehr in ihnen um dieſelbe Eine, continuirliche, centrale perſönliche Lebenseinheit mit Chriſto, in welcher alles ſubjektive Glaubensleben ſeinen objectiven Grund und ſein Ziel hat; es handelt ſich um dieſelbe Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, um dieſelbe Begabung mit Heiligungskräften, welche *überhaupt* die *Früchte* jener objectiven Lebenseinheit ſind. *Aber* auf eine neue *Art* werden dieſe Gnaden in den Sacramenten ausgetheilt. Die Sacramente haben nämlich eine doppelte Bedeutung, eine *doctrinelle* als *Symbole*,

und eine pignorelle als Siegel. (Wir erinnern uns an Melanthon's „docent et testantur.") Als Symbole ſtellen ſie der Erkenntniß das Glaubensobjekt, (die Abwaſchung durch Chriſti Blut, und die Vereinigung mit dem, deſſen Leib für uns gebrochen u. ſ. w.) in anſchaulichen Bildern dar; subjiciuntur oculis nostris quasi vivae imagines. Als Pfänder beſiegeln und beſtätigen ſie uns den realen, wirklichen, objectiven Empfang jener himmliſchen Dinge [35].

---

35) Schenkel hat dies zweite Moment, das hier wie im Katech. deutlich ausgeſprochen iſt, überſehen, wenn er („Weſen des Proteſtantismus" I, S. 428) ſchreibt: „Iſt . . . mit dürren Worten geſagt, daß der „Geiſt eigentlich ſchon Alles wirke, was die Sacramente auch noch „wirken könnten, ſo begreift man leicht, daß Calvin die theologiſche „Nothwendigkeit des Sacraments nur dadurch retten kann, daß er ſie „auf das ſubjective Bedürfniß des Menſchen zurückführt, der „Figu„ren" oder „Spiegel" zur Anſchauung himmliſcher Güter brau„che." — Aber Calvin ſind die Sacramente eben nicht bloß Spiegel, ſondern zweitens auch Siegel. Calvin iſt über das Dilemma, daß wenn der h. Geiſt alles wirke, für die Sacramente nichts mehr übrig bleibe, hinaus. Jenes „Alles", was der h. Geiſt wirkt, fällt eben für Calvin nicht in eine Maſſe zuſammen, ſondern theilt ſich in viele conſecutive, organiſche Einzelakte. Und nun lehrt er ganz conſequent, daß das Sacrament ein Pfand und Siegel eines ſolchen nunmehr eintretenden neuen Aktes des h. Geiſtes ſey. Fragt man alſo, ob das irdiſche Element im Sacramente das operans ſey oder der h. Geiſt, ſo antwortet Calvin richtig: der heil. Geiſt. Fragt man, ob mit dem Sacrament eine neue Steigerung der Geiſteswirkung eintrete, oder bloß die zuvor ſchon vorhandene, ſo antwortet er ebenſo richtig: eine neue. Etwas „ſchielendes" läßt ſich alſo in Calvin's Lehre nicht entdecken. Im Grunde hat Calvin ſelbſt ſchon die beſte Antwort gegeben, die ſich auf jene Worte Schenkels geben läßt, in der Expositio: Ceterum nequis objiceret, signis quoque suas esse partes, ne frustra data sint: mature illic occurrimus, sic Deum illorum uti ministerio, ut neque vim ipsis suam infundat, nec quicquam deroget Spiritus sui efficaciae. Quid etiam hic requirent boni viri? Deum per

Ob dies bloß *unſere* Auslegung, oder die eigene *Calvin's* ſey, dies zu entſcheiden ſind wir Gottlob nicht in Verlegenheit. Hören wir die dem Cons. Tig. in offizieller Eigenſchaft angehängte Expositio Calvini. Da ſagt er von Luther: Scio, quam multa hyperbolice ei in contentione excidant; sed quoties piis et integris judicibus maxime plausibilem volebat causam suam reddere, qua de re professus est se habere certamen? Nempe, quod ferre non posset, Sacramenta externas tantum confessionis notas censeri, non etiam *divinae* erga nos gratiae tesseras ac symbola; deinde, quod indignum statueret, vacuis et inanibus figuris conferri, quum in illis vere testetur Deus, quod figurat, et *simul arcana virtute praestet atque impleat, quod testatur.* Dies erkennt Calvin als das wahre Moment in Luther an. Dann ſagt er von den deutſchen Theologen: Quod si haec non deliniendis simplicium auribus, sed ingenue testantur: dum nos ex altera parte fateri audiunt, *Sacramenta neque inanes esse figuras, neque externa tantum pietatis insignia, sed promissionum Dei sigilla, testimonia spiritualis gratiae* ad fidem fovendam et confirmandam, item or-

---

Sacramenta agere volunt? *Hoc docemus.* — In eo vertitur quaestionis status: soline Deo in solidum adscribere conveniat omnes salutis nostrae partes, an ejus laudis partem ipse ad Sacramenta derivet, dum illis utitur? Quis nisi omnis verecundiae expers de hoc capite contendere audeat? — Unde perspicere cuivis promptum est, *modo maneat Deo, quod suum est,* nos Sacramentis nihil detrahere. Certe quam magnifice alibi verbi praedicationem extollat Paulus, satis notum est. Qui fit ergo, ut (1 Cor. 3, 7) nunc vere in nihilum eam redigat? nisi quia, *ubi ad Dei comparationem venitur,* illum unicum bonorum omnium agnosci autorem aequum est, qui sic libere utatur creaturis, ut suo arbitrio *per* illas, quatenus visum est, agat. Nec vero terrenis elementis fit injuria, si Dei spoliis non ornantur.

gana esse, quibus **efficaciter** agit Deus in suis electis, ideoque, licet a rebus signatis distincta sint signa, non tamen disjungi nec separari, data esse, ut, quod verbo suo pollicitus est Deus, sanciant et confirment, ac praesertim arcanam, quae nobis cum Christo est, communicationem obsignent: certe nihil restat causae, cur nos rejiciant in hostium numerum. Quid enim? Quum ubique, sicut nuper dixi, clament sibi non aliud esse propositum, nisi ut valeat haec doctrina: Sacramentis Deum uti tanquam adminiculis ad fidem fovendam et augendam, inculptas illis esse aeternae salutis promissiones, ut eas conscientiis nostris offerant, neque vacua rebus esse signa, quia Deus illis Spiritus sui efficaciam conjungat: his omnibus concessis, quid jam obstat, quominus manum libenter porrigant? Er beruft ſich nun vollends auf die Augsburgiſche Confeſſion. Et ne derivata singulorum scripta evolvere et excutere necesse sit: in consensu nostro reperient lectores, quicquid continet edita Ratisbonae confessio, quam Augustanam vocant [36]; modo ne crucis metu ad captandam Papistarum gratiam flectatur. Verba sunt: „in sacra Coena cum pane et vino vere dari „Christi corpus et sanguinem." Absit vero, ut nos vel Coenae symbolo auferamus suam veritatem, vel pias animas tanto beneficio privemus. Dicimus ergo, ne sensus nostros frustrentur panis et vinum, externae eorum figurae verum effectum esse conjunctum, ut corpus et sanguinem Christi ibi recipiant fideles.

Wir kehren nun zu den Artikeln des Consensus zurück, und finden in den nun folgenden Artikeln ſelber genau dieſelbe Lehre ausgeſprochen.

---

36) Ein neuer Beweis, daß Calvin die Variata unterſchrieben hat. Die Regensburger Ausgabe iſt es, die ihm bekannt iſt.

VI. Quum autem vera sint, quae nobis Dominus dedit gratiae suae testimonia et sigilla, vere proculdubio praestat ipse intus suo Spiritu, quod oculis et aliis sensibus figurant Sacramenta: hoc est, ut potiamur Christo, tanquam omnium bonorum fonte; tum, ut beneficio mortis ejus reconciliemur Deo, Spiritu renovemur in vitae sanctitatem, justitiam denique et salutem consequamur, simulque pro his beneficiis olim in cruce exhibitis gratias agamus.

VII. Quare, etsi distinguimus, ut par est, inter signa et res signatas: tamen non disjungimus a signis veritatem; quin omnes, qui fide amplectantur illic oblatas promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere, adeoque et qui dudum participes facti erant Christi, communionem illam **continuare et reparare** fateamur.

Deutlicher kann es doch nicht ausgeſprochen werden, daß ein momentaner neuer Steigerungsakt der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto im Sacramente ſtattfinde!

Bisher war im Gegenſatz zum Zwinglianismus geſagt, daß mit dem äußeren Akte ein realer objektiver Akt göttlicher Operation verbunden ſey. In den folgenden vier Artikeln wird gezeigt, daß hiemit nicht den irdiſchen Elementen als ſolchen eine göttliche Kraft zugeſchrieben werde, ſondern daß jenes Zuſammenfallen einer göttlichen Wirkung mit dem äußeren Akte in der **Verheißung** ſeinen Grund habe, daß Gott allezeit gleichzeitig mit dem äußern Akte jene himmliſche Wirkung wolle eintreten laſſen [37]).

VIII. Neque enim ad Signa nuda, sed potius ad promissionem, quae illic annexa est, respicere convenit. Quatenus ergo in promissione illic oblata proficiat nostra fides,

---

37) Vgl. hiezu die am Ende von Anm. 35 angeführte Stelle aus der Expositio consensus.

eatenus ista vis et efficacia, quam dicimus, se exseret. Ita materia aquae, panis aut vini, Christum nequaquam nobis offert, nec spiritualium ejus donorum compotes nos facit; sed promissio magis spectanda est, cujus partes sunt, nos recta fidei via ad Christum ducere, quae fides nos Christi participes facit.

Was er hier will, iſt klar. Er will ſagen, in der promissio liege die Kraft des Sacraments. Was er aber ſagt, was er folgert, iſt zweideutig und ſchief. Es ſieht faſt ſo aus, als ob unſer ſubjektiver Glaube zum Agens, das Chriſtum zu uns bringe, gemacht werde, d. h. als ob Chriſtus durch eine Glaubensthat von unſrer Seite uns gebracht werde. So ſieht es aus, wenn man das quatenus — eatenus, und das „participes facit“ lieſt. Und doch kann er das nicht haben ſagen wollen, wie er ja noch in der Expos. ſagt: Hinc colligimus, non esse humanas actiones, quarum auctor est Filius Dei, quibus praesidet, in quibus tanquam exserta e caelo manu virtutem suam profert. Der Grund jener ſchiefen Ausdrucksweiſe liegt in ſeiner Einmengung der Prädeſtinationslehre. Penes liberum et gratuitum Dei arbitrium est (ſagt er in der Expos.) dare, quibus voluerit, ut in signorum usu proficiant. Das führte ihn irre. Weit entfernt, dem ſubjektiven Thun des Menſchen zuviel zuzuſchreiben, ſchrieb er ihm vielmehr gerade umgekehrt zu wenig zu; weit entfernt, eine menſchliche Glaubensthat zu dem operans im Sacrament zu machen, führte er vielmehr ſelbſt jenen Glaubenszuſtand, welcher die Bedingung des Empfangs Chriſti iſt, unmittelbar auf eine abſolute und irreſiſtible Gottesthat zurück. Soviel für einſtweilen, um einem Mißverſtändniß vorzubeugen. Wir werden ſpäter von dieſem faulen Fleck der calviniſchen Abendmahlslehre — dem einzigen, den ſie hat — noch ausführlicher zu reden haben.

IX. Hinc concidit eorum error, qui in elementis obstupescunt, et illic affigunt salutis suae fiduciam. Quum Sacramenta a Christo separata nihil sint quam inanes larvae:

et in ipsis omnibus haec vox clare personet, non alibi quam in solo Christo haerendum, nec aliunde petendam esse salutis gratiam.

X. Praeterea, si quid boni nobis per Sacramenta confertur, id non fit propria eorum virtute, etiam si promissionem, qua insigniuntur, comprehendas. Deus enim solus est, qui Spiritu suo agit. Et quod Sacramentorum ministerio utitur, in eo neque vim illis suam infundit, neque Spiritus sui efficaciae quicquam derogat; sed pro ruditatis nostrae captu ea tanquam adminicula sic adhibet, ut tota agendi facultas maneat apud ipsum solum. Itaque, quemadmodum Paulus admonet, eum, qui plantat aut rigat, nihil esse: sed unum Deum, qui dat incrementum: ita et de Sacramentis dicendum est, ea nihil esse, quia nihil profutura sint, nisi Deus in solidum omnia efficiat. Organa quidem sunt, quibus efficaciter, ubi visum est, agit Deus; sed ita, ut totum salutis nostrae opus ipsi uni acceptum ferri debeat. Constituimus ergo, unum esse Christum, qui vere intus baptizat, qui nos in Coena facit sui participes, qui denique implet, quod figurant Sacramenta: et sic quidem uti his adminiculis, ut totus effectus penes ejus Spiritum resideat.

XI. Sic interdum Sacramenta vocantur Sigilla, dicuntur fidem alere, confirmare, promovere: et tamen solus Spiritus proprie est sigillum, et idem fidei inchoator est et perfector. Nam haec omnia Sacramentorum attributa inferiore loco subsidunt, ut ne minima quidem salutis nostrae portio ab unico autore ad creaturas vel elementa transferatur.

Die folgenden drei Artikel zeigen die Nothwendigkeit des Glaubenszuſtandes und ſomit des Erwähltſeyns als der Bedingung des Empfangs Chriſti.

XII. Propterea sedulo docemus, Deum non promiscue vim suam exercere in omnibus, qui Sacramenta recipiunt,

sed tantum electis. Nam quemadmodum non alios in fidem illuminat, quam quos praeordinavit ad vitam: ita arcana Spiritus sui virtute efficit, ut percipiant electi, quae offerunt Sacramenta.

XIII. Hac doctrina evertitur illud Sophistarum commentum, quod docet, Sacramenta novae Legis conferre gratiam omnibus non ponentibus obicem peccati mortalis. Praeterquam enim quod in Sacramentis nihil nisi fide percipitur: tenendum quoque est, minime alligatam ipsis esse Dei gratiam, ut, quisquis signum habeat, re etiam potiatur. Nam reprobis peraeque ut electis signa administrantur; veritas autem signorum ad hos solos pervenit.

XIV. Certum quidem est, offerri communiter omnibus Christum cum suis donis, nec hominum incredulitate labefactari Dei veritatem, quin semper vim suam retineant Sacramenta; sed non omnes Christi et donorum ejus sunt capaces. Itaque ex Dei parte nihil mutatur; quantum vero ad homines spectat, quisque pro fidei suae mensura accipit.

Das iſt falſch. Und es iſt nun der Augenblick gekommen, wo wir von jenem faulen Fleck des Consensus Tigurinus des weiteren zu reden haben. Wenn man behauptet, dem Zwinglianismus gegenüber habe Calvin ſich accommodirt, und von ſeiner urſprünglichen Lehre etwas abgelaſſen, ſo iſt das handgreiflich unwahr; das haben wir zur Genüge geſehen. Den Differenzpunkt gegen Bullinger anlangeud, hat Calvin auch nicht ein Jota nachgegeben; daß die irdiſchen Elemente nicht für ſich und aus eigner Kraft wirkten, ſondern Siegel einer gleichzeitigen Wirkung Chriſti ſeyen, hatte er ja ſchon zu Straßburg gelehrt; er hatte ſich alſo dem Zwinglianismus in der Sache um nichts genähert, ſondern nur in der perſönlichen Anerkennung ſeiner Vertreter. Während er nämlich noch zwei Jahre zuvor dieſe ganze Auffaſſung wahrhaft verachtet hatte, ſo ſah er nun ein, daß ſie etwas Wahres allerdings anſtrebe; wie nämlich das Wahre an Luther die Oppoſition gegen die

leeren Figuren ſey, ſo ſey das Wahre an den Zwinglianern die Oppoſition gegen die Vergötterung der creatürlichen Zeichen [38]. Dies Wahre am Zwinglianismus hatte er aber nicht etwa jetzt erſt gelernt, ſondern ſtets ſchon in ſeiner eigenen Lehre beſeſſen. Daß er alſo in irgend einer Weiſe dem Zwinglianismus Conceſſionen gemacht habe, iſt eine reine Chimäre! Nichts deſtoweniger drängt ſich dem Leſer des Conſenſus das Gefühl auf, er habe hier nicht mehr völlig die alte Lehre Calvin's vor ſich. Worin die Aenderung lag, haben wir ſchon vorhin angedeutet. Nicht in einer Condeſcendenz gegen den Zwinglianismus, ſondern in der Beziehung der Prädeſtinationslehre auf das h. Abendmahl.

Ich bin früher ſelbſt einmal eifriger Anhänger der abſoluten Prädeſtinationslehre geweſen [39]. Ich finde hier Veranlaſſung zu der Erklärung, daß ich jetzt ein ebenſo entſchiedener Gegner jener Lehre bin und bleiben werde, weil ich ſie als eine nicht in der h. Schrift gelehrte klar und beſtimmt erkannt habe. Den exegetiſchen Beweis zu führen, iſt hier nicht der Ort. Einige dogmatiſche Bemerkungen kann ich nicht übergehen, da ich durch ſie meine weiteren Bemerkungen über den Consensus begründen muß. Die h. Schrift lehrt nicht, der natürliche Menſch ſey unfähig zu jeder guten Willensregung; ſondern ſie lehrt, er ſey unfähig, aus eigner Kraft vor Gott gerecht zu werden. Sie ſchreibt ihm ein Geſetz, ein Wiſ-

---

38) So ſagt er in der Expos.: A contemptu porro ea satis superque hoc unum vendicat, non modo bonorum omnium, quae nobis semel in Christo exhibuit Deus et nos quotidie percipimus, esse tesseras, sed externae eorum repraesentationi conjunctam esse Spiritus efficaciam, ne jejunae sint picturae. Jam vero quam sollicite ex altera parte cavenda sit superstitio, non modo aetatum omnium experientia docet, sed unumquemque nostrum propria ruditas convincit ... Ita et illis perperam affingitur salutis fiducia, et, quod unius Dei proprium erat, indigne ad illa transfertur.

39) Vgl. mein Schriftchen: „Die Prädeſtinationsfrage" Erlangen 1840.

ſen von gut und bös, wenn auch ein vielfach verdunkeltes, zu (Röm. 2, 14 ff.) und ein Trachten nach unvergänglichem Weſen (Röm. 2, 7) und ein theilweiſes Thun des Guten (Röm. 2, 14). Der Hauptfehler der ganzen älteren Behandlung der Prädeſtinationslehre lag nun darin, daß man nach einem einzelnen Augenblick im Menſchenleben ſuchte, von dem die Entſcheidung für die Ewigkeit abhängen ſollte. „Hat der Menſch vor ſeiner Bekehrung Kraft, Gutes zu wollen? z. B. die Predigt des Heiles anzuhören? Nein. Folglich, wenn er ſie anhörte, ſo war dies ein irreſiſtibles Werk des h. Geiſtes in ihm. Hat er in ſeiner Bekehrung Kraft, etwas Gutes zu wollen? z. B. das Wort von der Gnade zu ergreifen? Nein. Alſo, wenn er es ergriff, war dies ein irreſiſtibles Werk des heil. Geiſtes in ihm. Hat er nach geſchehener Bekehrung einen Augenblick lang Wahlfreiheit? Nein. Sein alter Menſch tendirt fort und fort, wiederabzufallen. Fällt er nicht ab, ſo iſt dies eine fort und fort ſtattfindende Wirkung des heil. Geiſtes in ihm." Daraus folgt dann freilich, daß alles Verhalten des Menſchen Reſultat einer irreſiſtiblen Gotteswirkung iſt. Sehr verkehrt! Die ganze Vorausſetzung, daß das Dilemma, entweder im Glauben zu beharren, oder abzufallen, je ſich auf Einen Zeitmoment zuſammendränge, iſt falſch. Dem Abfall vom Glauben geht eine ganze Geſchichte ſeiner Geneſis voraus! Jede einzelne Sünde, auch eine kleine, jeder kleinſte Sieg der Sündenluſt über die Heiligung, iſt Sünde gegen den Glauben, iſt ein kleiner Schritt zur Ertödtung des neuen Lebens. Einzelnen Sünden aber nachzugeben oder ſie zu überwinden, dies ſteht in unſers freien Willens Macht (Röm. 8, 2). Das einmal angenommene Wort von der Rechtfertigung, weit entfernt unſern Willen magiſch umzukehren aus einem böſen in einen guten, macht uns vielmehr wirklich wahlfrei, macht uns frei von der Sklaverei des nach Gutem ſich ſehnenden Willens unter der Sünde. Es ſteht in unſerer Macht, jeden Augenblick dem Zuge des heil. Geiſtes entweder zu folgen oder zu widerſtehen. Das Geſammtreſultat hängt nun nicht von einem ſolchen Augenblick ab, ſondern von dem Erfolg aller. Jede Einzelſünde führt das Herz

ein Stück von Chriſto hinweg; man kann aber immer noch wieder umkehren. Man kann aber auch, wenn man die Zeit der Gnade und Umkehr verſäumt, am Ende ſo ſich in die Sünde verſtricken, daß man nicht wieder umkehren kann. Das iſt dann die Verſtockung, der Abfall. Gottes Wahl richtet ſich nach der Präſcienz der Reſultate unſers Geſammtlebens.

Das iſt der Fehler der Prädeſtinatianer (und war mein eigener früherer Fehler), daß ſie den Gegenſatz von Perſeveranz und Abfall abſtrakt faſſen, und nicht die einfache Sünde als Anfang des Abfalls begreifen. Daher jene Leugnung der Wahlfreiheit; daher jenes decretum absolutum, bei welchem man ſich vergeblich nach der — Gerechtigkeit Gottes umſieht! Calvin blieb nun bei jener Abſtraction ſtehen. Was war die Folge? Zwar nicht die objektive Realität, wohl aber gerade umgekehrt die feinſte ſubjektive Bedeutung des h. Abendmahls ging ihm verloren. Er bezog es nicht mehr auf jenen feinen Kampf zwiſchen der Macht der Sünde und der Macht Chriſti im Herzen. Er hatte nicht Kämpfende, er hatte Menſchen vor ſich, bei denen der Kampf von Ewigkeit her entſchieden war. Nun hatte er ſehr richtig gelehrt a) daß mit dem äußern Akt ein göttlicher Akt der objektiven Mittheilung Chriſti verbunden ſey b) daß die Bedingung der ſubjektiven Aufnahme Chriſti das Vorhandenſeyn eines Glaubenszuſtands ſey. Allein dieſer Glaubenszuſtand ſelbſt ſollte nun durch eine irreſiſtible Wirkung des heil. Geiſtes in uns hervorgerufen und geſteigert werden. So kam Calvin erſtlich darauf, den Glauben aller, die eine Zeitlang wirklich geglaubt hatten und dann abgefallen waren, für einen Scheinglauben zu erklären, und ihnen auch für die Zeit ihres Glaubens den Genuß Chriſti abzuſprechen; zweitens, eine doppelte Wirkung des h. Geiſtes anzunehmen, welcher erſtlich Chriſtum objektiv zu allen Communicanten bringen, und allen anbieten, zweitens aber die Herzen der von Gott erwählten allein ſo zubereiten ſollte, daß ſie den objektiv ihnen gebrachten Chriſtus auch ſubjektiv in ſich aufnehmen konnten. Daraus folgte aber ein Drittes. Der durch

dieſe zweite Wirkſamkeit des h. Geiſtes hervorgerufene Glaubenszuſtand nicht allein, ſondern auch der auf dieſe Weiſe nach Gottes Willkühr hervorgerufene Glaubensgrad wurde zur „mensura“, zum Maaße, wie weit und wie ſehr und wie kräftig der Communicant Chriſtum in ſich aufnehmen könne. Es iſt ganz klar, daß nun doch eine Glaubensthat als das nos participes faciens aufgefaßt wurde. Anſtatt einzuſehen, daß der ſchwächſte ſubjektive Glaube, wenn er nur aufrichtig ſey, Chriſtum real und ganz empfange, und dann hiedurch, durch den ſich mittheilenden Chriſtus, geſteigert werde zu einem ſtärkeren Glauben, anſtatt deſſen ſollte der Glaube vorher, ehe er Chriſtum empfing, durch eine magiſche, irreſiſtible Geiſteswirkung dahin geſteigert werden, um Chriſtum bis auf einen gewiſſen Grad in ſich aufnehmen zu können. Wozu diente dann aber dies Aufnehmen Chriſti, wenn der Glaube zuvor ſchon geſteigert war?!

Auf dieſe Frage antwortet nur allzudeutlich der 14te Artikel. Hier wird nicht bloß gelehrt, daß das Genus der Lebensvereinigung im Abendmahl dasſelbe Genus der centralen Lebenseinheit ſey, wie außer demſelben; ſondern es wird im Grunde auch geſagt, daß der Grad der Einheit mit Chriſto, die man im h. Abendmahl habe, dem Grade von Glauben — alſo wieder von Lebenseinheit mit Chriſto — entſpreche, den der h. Geiſt zuvor ſchon gewirkt habe. Und ſo wird im 15ten Artikel der richtige Satz, daß die utilitas des Sacramentes nicht temporal mit dem Genuß zuſammenfallen müſſe, fälſchlich dahin ausgedehnt, daß auch die göttliche Gnadengabe ſelber, die man im Sacrament empfange, nicht momentan mit demſelben zuſammenzufallen brauche.

XV. Quemadmodum autem nihilo plus Sacramentorum usus in fidelibus conferet, quam si abstinerent, imo tantum illis exitialis est: ita extra eorum usum fidelibus constat quae illic figuratur veritas. Sic Baptismo abluta sunt Pauli peccata, quae jam prius abluta erant. Sic idem Baptismus Cornelio fuit lavacrum regenerationis, qui tamen jam Spiritu

sancto donatus erat [40]). Sic in Coena se nobis communicat Christus, qui tamen et prius se nobis impertierat et perpetuo manet in nobis (Soweit iſt alles ganz richtig.) Nam quum jubeantur singuli se ipsos probare, inde consequitur, fidem ab ipsis requiri, antequam ad Sacramentum accedant. (Ein Glaubenszuſtand freilich, aber nicht ein Glaubensgrad, nach dem ſich die mensura der Mittheilung Chriſti zu richten hätte!) Atqui fides non est sine Christo, sed quatenus Sacramentis confirmatur et augescit fides, confirmantur in nobis Dei dona, adeoque quodammodo augescit Christus in nobis et nos in ipso. (Da iſt nun die ſubjektive Glaubensſteigerung offen als das die Vereinigung wenn auch nicht allein bewirkende doch mitbewirkende hingeſtellt. Der eine Faktor, die objektive operatio des h. Geiſtes, die Chriſtum zu uns bringt, iſt nicht geleugnet; aber der Erfolg hängt vorzugsweiſe von dem andern Faktor, von unſerm Greifen nach Chriſto ab. Freilich vergeſſen wir nicht, daß dies unſer Greifen nach Calvin ein ſelbſt wieder vom h. Geiſt gewirktes war. Nur wird dadurch die Sache an ſich nicht beſſer!)

XVI. Utilitas porro, quam ex Sacramentis percipimus, ad tempus, quo ea nobis administrantur, minime restringi debet (ſoweit iſt's richtig); perinde acsi visibile signum, dum in medium profertur, eodem secum momento Dei gratiam (dieſer allgemeine, auch auf die Subſtanz und nicht bloß auf den Nutzen des Sacraments beziehbare Ausdruck iſt entſchieden falſch)

---

40) Soweit hat der Cons. freilich unleugenbar Recht. Aber darum iſt eben ein Unterſchied zwiſchen der Taufe und dem h. Abendmahl! Der einmalige Augenblick des innern Eintrittes in die Lebenseinheit mit Chriſto läßt ſich nicht äußerlich berechnen und die Taufe nicht hienach einrichten. Sie kann vorangehn oder folgen. Aber folgt daraus, daß die Steigerungen jener Einheit nicht zuſammenfallen mit den Akten, worin ein gnadedurſtiges Herz ſeinen Herrn ſucht und laut ſeinem Worte ihn auch zu finden und zu erlangen hoffen darf?

adveheret. Nam qui in prima infantia baptizati sunt, eos in pueritia vel ineunte adolescentia, interdum etiam in senectute regenerat Deus [41]). Ita Baptismi utilitas ad totum vitae decursum patet, quia perpetuo viget, quae illic continetur promissio. Et fieri interdum potest, ut sacrae Coenae usus, qui in actu ipso propter incogitantiam vel tarditatem nostram (!) parum prodest, fructum deinde suum proferat.

Ehe wir von dieſen Sätzen, welche eine Einmengung der Prädeſtinationslehre in die Abendmahlslehre, und dadurch eine Trübung der letzteren enthalten, Abſchied nehmen, wiederholen wir noch einmal: Von einer Nachgiebigkeit gegen den Zwinglianismus iſt hier keine Rede, und nicht dieſe, ſondern

41) Inſofern man unter regeneratio die volle bewußte Wiedergeburt verſteht, iſt dies freilich richtig. Inſofern es ſich aber darum handelt, ob nicht dasjenige, was wir Theil I, S. 60 ff. als „geiſtliche Empfängniß“ bezeichnet haben, momentan mit der Kindertaufe zuſammenfalle, ſo werden wir da, dem Cons. Tig. entſchieden widerſprechend, mit Ja antworten. Zu bemerken iſt, daß Calvin ſelbſt ſpäter die Theorie des Cons. Tig., auch ſpeciell was die Taufe betrifft, verlaſſen hat. In der Inst. 1559 leſen wir (III, 16, 17): At quomodo, inquiunt, regenerantur infantes, nec boni nec mali cognitione praediti? Nos autem respondemus, opus Dei, etiamsi captui nostro non subjaceat, non tamen esse nullum. Porro infantes, qui servandi sint (ut certe ex ea aetate omnino aliqui servantur) ante a Domino regenerari minime obscurum est. Nam si ingenitam sibi corruptionem e matris utero secum afferunt, ea repurgatos esse oportet, antequam in regnum Dei admittantur. Hier redet er von Kindern, die frühe ſterben. Aber ganz allgemein ſagt er §. 18: Si absolutissimum in Christo habemus gratiarum omnium exemplar, quibus filios suos Deus prosequitur, hac quoque parte scilicet documento nobis erit, infantiae aetatem non usque adeo a sanctificatione abhorrere. — Negamus..., non posse Dei virtute regenerari infantes; quae illi tam facilis et prompta est, quam nobis incomprehensa et admirabilis.

einzig und allein jene Einmengung der Prädeſtination war es, welche Calvin dazu brachte, neben der objektiven Wirkung des h. Geiſtes, als dem erſten, Chriſtum objektiv zu uns bringenden Faktor, den ſubjektiven (nach Calvin ebenfalls ſchlechthin vom h. Geiſt gewirkten) Glauben in der Art als zweiten Faktor zu urgiren, daß er nicht bloß das Vorhandenſeyn eines (wenn auch noch ſo ſchwachen) Glaubenszuſtandes zur Bedingung des Empfangs Chriſti machte, ſondern einen beſtimmten vor dem Genuß vorhandenen Glaubensgrad als das Maaß des Empfangs Chriſti betrachtete. Wir fügen aber ſogleich hier die weitere Bemerkung bei, daß in allen folgenden Schriften Calvin's ſich von dieſer Schiefheit keine Spur mehr findet, wie wir ſeinerzeit uns überzeugen werden.

Die letzten vier Artikel enthalten Widerlegungen der localen Gegenwart, Transſubſtantiation, Ubiquität und der Adoration der Hoſtie.

XVIII. Praesertim vero tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio. Nam quum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus: Christus quatenus homo est, non alibi quam in caelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est. Quare perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere.

XIX. Proinde, qui in solemnibus Coenae verbis: Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus: praecise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tanquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id, quod significant. Neque vero novum hoc aut insolens videri debet, ut per metonymiam ad signum transferatur rei figuratae nomen, quum passim in Scripturis ejusmodi locutiones occurrant: et nos sic loquendo nihil afferimus, quod non apud vetustissimos quosque et probatissimos Ecclesiae scriptores exstet.

XX. Hoc modo non tantum refutatur Papistarum commentum de transsubstantiatione, sed crassa omnia figmenta atque futiles argutiae, quae vel caelesti ejus gloriae detrahunt vel veritati humanae naturae minus sunt consentaneae. Neque enim minus absurdum judicamus, Christum sub pane locare vel cum pane copulare, quam panem transsubstantiare in corpus ejus. Ac ne qua ambiguitas restet, quum in caelo quaerendum Christum dicimus, haec locutio locorum distantiam nobis sonat et exprimit. Tametsi enim philosophice loquendo supra caelos locus non est; quia tamen corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est, et caelo ut loco continetur, necesse est, a nobis tanto locorum intervallo distare, quanto caelum abest a terra.

XXI. Quod si imaginatione nostra Christum pani et vino affigere fas non est, multo minus licet eum in pane adorare. Quanquam enim panis in symbolum et pignus ejus quam habemus cum Christo communionis nobis porrigitur: quia tamen signum est, non res ipsa, neque rem in se inclusam habet aut affixam, idolum ex eo faciunt, qui mentem suam in eum convertunt.

Berückſichtigen wir nun jene Schwächen des Cons. Tig., die er durch Einmiſchung der Prädeſtination empfangen, ſo werden wir das Urtheil fällen müſſen, daß er, mit abſolutem Maaßſtabe gemeſſen, keine vollendet reine Lehre enthalte; und wir werden uns in der Folge darnach umzuſehen haben, ob und wie die calviniſche Abendmahlslehre von dieſen Flecken gereinigt worden ſey. Faſſen wir dagegen einzig und allein den Gegenſatz in's Auge, um welchen es ſich 1549 handelte, den Gegenſatz von zwingliniſcher und calviniſcher Abendmahlslehre, ſo werden wir mit Freuden anerkennen müſſen, daß im Cons. Tig. ein voller, ehrlicher, offener und auf die reinſte Art erfochtener Sieg des Calvinismus über den Zwinglianismus vorliege.

Ein voller Sieg. Zunächſt war es zwar ein Privatakt zwi-

ſchen Calvin und Bullinger ſammt der Zürcher Stadtgeiſtlichkeit, und der Consensus wurde ebendeshalb noch nicht ſogleich veröffentlicht. Vielmehr beantragte nun Calvin ſelbſt nach ſeiner Rückkehr von Genf aus noch einige Verbeſſerungen, und ſo erhielt der Cons. Tig. nun erſt ſeine jetzige Geſtalt [42]. Er wurde nun den übrigen ſchweizeri-

---

42) Calv. an Bull. 6. Juli 1549 (bei Hundesh. S. 389 ff.) — Primum ubi dicimus: „Christum in carne sua considerandum esse Sacerdotem, Regem,“ tum continuo post subjicimus: „haec spiritualis est communicatio.“ Hoc certe nimis est abruptum. So ſchlägt er nun vor, zwiſchen beiden Sätzen noch einmal die, zuvor ſchon gegebene, Idee der centralen Einheit zu wiederholen in folgenden Worten: „Porro, ut se „talem nobis exhibeat Christus, ac ejusmodi nobis effectus proferat, „unum cum ipso nos effici et in ejus corpus coalescere oportet, quia „non aliter vitam in nos suam diffundit, nisi dum caput nostrum „est, ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem junc-„turam subministrationis secundum operationem in mensura cujus-„que membri, augmentum corporis facit.“ Im ſechſten Artikel ſchlug er zu den Worten: „fide vero perceptis a nobis“ den Zuſatz vor: „et „quae quotidie percipimus,“ weil nämlich im Context nicht allein von der Rechtfertigung, ſondern auch von den Kräften zur Heiligung die Rede ſey. — Endlich ſagt er über Artikel 18: Cogitavi, non intempestive fore, si obviam iretur quorundam dubitationi. Erunt enim proculdubio boni quidam viri, quos male habebit, nullam fieri rei mentionem, ubi signum duntaxat nominatur, praesertim cum in toto scripto verbum de carnis manducatione non fiat. Sicut autem nimium cauti esse non possumus, ne quid crassis opinionibus affine verba nostra redoleant, ita rursus studendum est, ne homines moderati recteque sentientes minus, quam quod satis est, reperiant. Er ſchlägt deshalb den Zuſatz vor: „Quod autem carnis suae esu et „sanguinis potione, quae hic figurantur, Christus animas nostras per „fidem Spiritus sui virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi „aliqua fieret substantiae (der materiellen Subſtanz) vel com-„mixtio, vel transfusio, sed quoniam ex carne, semel in sacri-„ficium oblata, et ex sanguine, in expiationem effuso, vitam hauria-„mus.“ (Daß die substantia des Leibes und Blutes Chriſti in jenem

ſchen Kirchen mitgetheilt, und von Schafhauſen, St. Gallen und Bern ſogleich freudig angenommen[43]). In Neufchatel zeigte ſich nur ſehr geringer Widerſtand[44]); nur die Baſler nahmen es in kleinlicher Eiferſucht übel, daß man ſie nicht zu den Berathungen gezogen[45]). Bis zum Ende des Jahres 1549 erfolgte die offizielle

Sinn, als materielle Subſtanz, uns (unſerm Leibe) mitgetheilt werde, hatte ja Calvin ſchon in ſeiner erſten Ausgabe der Institutio, 1535, auf das beſtimmteſte geleugnet, und gelehrt, nicht als substantia, ſondern als virtus werde uns Chriſti Fleiſch und Blut mitgetheilt. Vgl. §. 36. S. 416. Dies war alſo nichts neues.) — Jene drei Zuſätze wurden nun von den Zürchern freudig acceptirt. Vgl. Bull. an Calv. den 30. Sept. 1549: Placet nobis mutata praefatio, placet, quod inserendum aut adjiciendum scripto nostro existimasti. — Man ward aber hiedurch veranlaßt, die Abtheilung des Cons. Tig. in Artikel abzuändern. Jener erſte Zuſatz wurde ein eigener, fünfter, Artikel; der Reſt des ehemaligen vierten wurde der ſechſte. Der ehemalige zehnte wurde in drei geſpalten, ſodaß bei Itaque und Constituimus abgetheilt wurde. Der Zuſatz zum ehemaligen achtzehnten wurde wieder ein eigener Artikel, und der ehemalige neunzehnte wurde in zwei getheilt bei den Worten. Ac ne qua. So wurde der Cons. Tig. gedruckt; ſo iſt er abgedruckt bei Niemeyer S. 191 ff. Das Verhältniß beider Abtheilungen iſt folgendes:

Neue:	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.
Alte:	1.	2.	3.	4.	—	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.		

Neue:	15.	16.	17.	18.	19.	20.	21.	22.	23.	24.	25.	26.
Alte:	11.	12.	13.	14.	15.	16.	17.	18.	—	19.		20.

43) Bull. an Calv. 30. Sept. 1549. Ministri Ecclesiarum Schaffusii et Sangalli cum gratulatione approbarunt omnia. Ministri Ecclesiae Bernensis responderunt in haec verba: „nos istam explicationem D. „Joh. Calvini nostro calculo et suffragio in solidum unanimiter ap- „prabamus, et piam rectam sanamque fatemur, agnoscimus et lau- „damus. Precamur Dominum, ut spiritum suum omnibus concedat „et in nobis confirmet, ne ex his accipiatur tergiversandi ratio."

44) Calv. an Farel den 18. Nov. 1549. Farel an Calv. den 5. Dez. 1549.

45) Calv. an Viret, den 3. Sept. 1549.

Unterſchrift von *Zürich*, *Schafhauſen*, *St. Gallen*, *Neuf-chatel* und *Genf*. Die Berner Kirche mußte ſich, weil der cäſaro-papiſtiſche Druck des Staates ihr Feſſeln anlegte, mit einer nicht offiziellen Unterſchrift begnügen. Der **Consensus** wurde auch vielen Theologen in Deutſchland, Frankreich und England (hier an Bucer, Utenhoven, Freher und Hopper) mitgetheilt [46]), und allenthalben mit Freuden begrüßt.

Der Sieg war aber auch ein *reiner* Sieg. Was dem tumultuariſchen Treiben des herrſchſüchtigen Kunz in den Jahren 1539—1546 unausführbar geweſen, das war jetzt der Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und ungeheuchelten Liebe Calvin's gelungen. „Durch Be-„ſcheidenheit und Liebe werden wir ſiegen," hatte Farel geſagt [47]), und darin hat er ſich nicht getäuſcht. Wem aber drängt ſich nicht hier eine Vergleichung des **Consensus Tigurinus** mit der *Wittenberger Concordie* — nicht zu Gunſten der letzteren! — auf? Luther hatte die chriſtliche Liebe gegen die, die ſeiner Meinung nach irrten, im Kampfe gegen Zwingli ſchwer verletzt; er fing den Streit damit an, ſeine Gegner als „Satansdiener" zu verdammen. Damit erreichte er nichts, brachte ſie um kein Haar weiter, rief keine höhere Entwicklung ihrer Lehre hervor. Und als er die Concordie abſchloß, that er es, ohne daß Einigkeit in der Lehre wirklich hergeſtellt geweſen wäre, that es, einen Brief der Zürcher in der Hand, worin ſie die Concordie in zwingliniſchem Sinn auslegten. Es war dies eine edle Inconſequenz von ſeiner Seite; daß er nachher ſie wieder um derſelben Lehre willen verdammte, war eine minder edle Inconſequenz. Calvin begann ſein Werk mit der offnen Anerkennung der Brudereinheit mit ſolchen, die auch er noch für irrend hielt; aber er behandelte ſie eben nicht als Ketzer, ſondern als Leute, die etwas wahres wollten, und deren Wahrheit man anerkennen müſſe, als Leute, welche die Keime zu höherer Entwicklung in ihrer Lehre trü-

---

46) Bull. an Calv., den 30. Sept. 1549.

47) Hundesh. S. 248.

gen, und deren Keime man nur zu entfalten brauche. So gelangte er durch einen ſeltenen Verein von Liebe und Offenheit zu dem Reſultate, daß er zuletzt mit ihnen eine wirkliche Lehreinheit herſtellte.

Dies aber war ein kirchenhiſtoriſch großes Ereigniß: Der Zwinglianismus nahm den Calvinismus als höhere Entwicklung ſeiner ſelbſt in ſich auf. Den Keim zu dieſer Anerkennung der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto fanden wir ſchon in Zwingli's früheſten Schriften. Luther's Eifern hielt die Entfaltung dieſes Keimes bei Zwingli, Kunzen's Toben bei den Ueberlebenden Zwingli's zurück, und brachte es zu nichts, als daß beide ſich nur immer heftiger auf die alleinige Beziehung des Todes Chriſti bornirten. Calvin's offene, treue, aufrichtige Liebe weckte den ſchlummernden Keim, und es kam den Zwinglianern zum Bewußtſeyn, daß der Calvinismus nicht die Negation, ſondern vielmehr die volle Entfaltung des an ſich noch unvollendeten Zwinglianismus ſey.

Welch ein Mann war dieſer Calvin! Muß vor dem Bilde, das die Geſchichte von ihm entwirft, nicht jene Schmähſucht ſchamvoll und erröthend verſtummen, die aus dem offenſten, wahrheitsliebendſten Charakter einen ſchlauen Intriguanten, einen pfiffigen Betrüger machen möchte? Calvin verband die ganze Gewalt und Energie Luther's mit der ganzen Milde und innern Ruhe Zwingli's. Danken wir Gott, daß ſeine Prädeſtinationslehre und die damit eng zuſammenhängende düſtere, humorloſe Färbung ſeines chriſtlichen Ernſtes einen Schatten auf ſeine reine Geſtalt wirft, und uns bewahrt vor der Gefahr, aus einem ſchwachen irdiſchen Gefäß einen Abgott zu machen. **Stercora ejus non adorabimus!**

Sechstes Kapitel.

Spannung der Confeſſionen.

§. 39.

Calvin und Weſtfal.

Die Anſicht hat ſich uns ſchon früher als falſch erwieſen, daß die Kirche Augsburgiſcher Confeſſion vor den fünfziger Jahren ſich der calviniſch-melanthoniſchen Lehre widerſetzt, dieſe als eine der proteſtantiſchen Kirche fremde, und die individuelle Anſicht Luther's von der mündlichen Nießung und localen Gegenwart als die allein in ihrem Schooße gültige betrachtet hätte. Mit großer Beſtimmtheit läßt ſich nachweiſen, daß die zwingliniſche Lehre von der proteſt. Reichskirche auch nach dem Abſchluſſe der Wittenberger Concordie als eine falſche, fremde angeſehen ward; aber mit ebenſo großer Beſtimmtheit ergiebt ſich aus allen hiſtoriſchen Documenten, daß Alles, was immer die reale Mittheilung Chriſti im Sacramente annahm, als innerhalb der Grenzen der prot. Kirche fallend betrachtet wurde, mochte man da nun nach Luther's Sinn an eine peripheriſche Mittheilung der Materien des Leibes und Blutes, oder nach Melanthon's, Bucer's und Calvin's Meinung an einen Akt der centralen Vereinigung mit Chriſti Perſon, mochte man an die substantia in substantia oder an den actus in actu, an die Gegenwart in Brod und Wein oder an die Gegenwart mit Brod und Wein denken. Wenn neuerdings behauptet worden

iſt, daß dieſe beiden Anſichten nicht bloß über das Wie ſondern auch über das Was der Mittheilung differiren, ſo iſt das nicht unrichtig. Es handelte ſich nicht bloß darum, ob der Leib und das Blut Chriſti im Brode mündlich oder mit dem Brode geiſtlich genoſſen werde; ſondern es fragte ſich auch, ob das, was uns mitgetheilt werde, die leibliche Materie des verklärten Leibes und Blutes, oder die ganze gottmenſchliche Perſon des Chriſtus, deſſen Leib einſt gebrochen, deſſen Blut einſt vergoſſen worden, ſey. Luther dachte an die Materie; Calvin und Melanthon ſahen weit tiefer ein, daß der verklärte Leib ſeiner Subſtanz nach durch und durch Kraft und nicht ein vom Geiſte Chriſti trennbarer todter Stoff ſey. Dieſe Differenz war alſo wirklich vorhanden; aber wie geſagt, beide Auffaſſungen galten als innerhalb der Kirche Augsburgiſcher Confeſſion berechtigt. Luther ſelbſt erklärte ſich mit der Variata, zu der er den Auftrag gegeben, zufrieden, ob ſie gleich die zweite Meinung nicht aus- ſondern einſchloß. Daß dieſe Variata bloß die Geltung einer Privatſchrift gehabt, iſt eine Chimäre. Sie ward in Worms und Regensburg den offiziellen Verhandlungen offiziell zu Grunde gelegt; zu Regensburg hat auch Calvin, wie wir ſahen, als Abgeordneter der Straßburger Kirche Augsburgiſcher Confeſſion ſie unterſchrieben. Und auf dem Frankfurter Receß wurde der melanthoniſche Lehrbegriff abermals offiziell wiederholt [1]), und zwar als offizielle Interpretation der Augsburgiſchen Confeſſion. Weit entfernt alſo, daß dieſer Lehrtropus der Anerkennung ermangelt hätte, ward er allmählich faſt zu dem vorzugsweiſe geltenden, und die ſpezielle Anſicht Luther's und ſeiner engeren Anhänger trat in allen offiziellen Verhandlungen wirklich in den Hintergrund.

Beachten wir nun, wie hin und wieder bedeutende Theologen entweder geradezu ſich für jene melanthoniſche Lehre und gegen die Lehre Luther's ausſprachen, oder doch mit der erſteren zufrieden, die

---

1) S. oben §. 37. S. 473.

ſpecifiſchen Termini Luther's hinwegließen. Derſelbe Brenz, welcher einſt im Syngramma ſchon weſentlich auf die nachherige calviniſch-melanthoniſche Auffaſſung hingearbeitet hatte, derſelbe Brenz, welcher dem Zwinglianismus allezeit ſtandhaft ſich widerſetzt und bei Bucer's Concordienwerk ſehr mißtrauiſch ſich geäußert hatte [2]), dieſer ſelbe Brenz ſchrieb einen Katechismus [3]); worin er von Taufe und Abendmahl alſo ſpricht: „Der tauff iſt ein Sacrament vnd ein „göttlich waarzeichen, damit Gott der Vatter durch Jeſum Chriſtum „ſeinen Son, ſampt dem heil. Geiſt, bezeugt, daß er dem getauff„ten ein gnediger Gott wolle ſein, vnd verzeihe jme alle ſünd „aus lauter gnad, von wegen Jeſu Chriſti, vnd nem jn auff an kin„des ſtatt, vnd erben aller himmeliſchen gütter." (Nichts von einer temporären Verbindung der Wiedergeburt mit der Taufe.) „Das „Nachtmal Chriſti iſt ein Sacrament vnd göttlich waarzeichen [eine ſpätere Ausgabe lieſt: Wortzeichen] „darin uns Chriſtus „waarhaftig vnd gegenwirtig mit brot vnd wein ſein leib vnd blut „ſchenkt vnd darraicht, vnd vergewißt uns damit, das wir haben „verzeihung der ſünden vnd ewiges Leben" [4]). Das ging über Melanthon's Lehrtropus noch nicht hinaus.

Paul Eber war vollends Melanthon's entſchiedener Anhänger; wenn er meinte, auf den Grund der einfachen Einſetzungsworte hin laſſe ſich eine Union herſtellen [5]), ſo gab er ſich da freilich einer

---

2) Brenz an Iſenmann den 31. Aug. 1535, bei Hartm. und Jäger Th. II, S. 17 f. An den Schweizern tadelt er beſonders, daß ſie Anſtand nähmen, Schwachen, Ungeförderten das Sacrament zu reichen. — Er ſtimmte übrigens doch für Annahme der Concordie, falls Luther ſie billigen würde.

3) Dieſer wurde nachher in der Pfalz eingeführt. S. den folgenden §.

4) Hartm. u. Jäger, S. 21 ff. Seiſen, Geſch. d. Ref. zu Heidelberg, S. 53 f. Von welchem Punkte aus ſpäter Brenz zu einer Abweichung vom Calvinismus kam, und ob er je völlig Luther's Anſicht angenommen habe, werden wir ſpäter ſehen.

5) J. Voigt, Briefwechſel der berühmteſten Gelehrten des Zeitalters der

bodenloſen Hoffnung hin. Seine eigene Lehre hat er am ausführlichſten dargeſtellt in ſeiner „Confeſſion und Erklärung vom h. Nacht„mahl, ſo Dr. Paulus Eberus, weiland Profeſſor zu Wittenberg, „Im Monat Decembris, des 1561 Jahrs zu Dreßden vff begeren „von wegen ſeines gnedigſten Herren des Churfürſten zu Sachſen „vbergeben" [6]). Hier bekennt er, „daß in der Nießung des heil. „Nachtmahls mit Brod und Wein, welche ihre Subſtanz und We„ſen nicht verändern noch verlieren, ſondern behalten, genoſſen und „empfangen werden der wahre und weſentliche Leib und das wahre „Blut unſers Herrn Jeſu Chriſti. — Daß Chriſtus Jeſus, Gottes „Sohn, in ſolcher Nießung wahrhaftig und weſentlich gegenwärtig „ſey, und uns gleichwie in ſeinem erſten eingeſetzten „Nachtmahl ſeinen wahren Leib, den er für uns am Kreuz „geopfert, und ſein wahres Blut, das er zur Vergebung der „Sünden für uns vergoſſen, mit Brod und Wein darreiche „und gebe, und hiemit bezeuge, daß er den Gläubigen alle ſeine „Güter und Wohlthaten applicire und zueigne, und ſie durch „die Gemeinſchaft ſeines Leibs und Bluts zu ſeinen Gliedern „mache und in ihnen kräftig ſeyn wolle." — An Hardenberg in Bremen ſchreibt er [7]): „Was unſer Präceptor Philippus von dieſer „Span (der Ubiquität) hielt, das werdet ihr aus ſeiner Schrift ver„nehmen. Von der andern Controverſie und Streit aber (dem h. „Nachtmahl) hielt er ſich noch inne, und darf nicht wohl öffentlich „damit heraus, dieweil ihrer viele ſeyn, die mit großer Liſt auf ihn „Acht haben, welche nichts andres ſuchen und begehren, denn daß ſie „eine Gelegenheit erwiſchen möchten, ihn öffentlich unter dem Schein „eines angemaßten Irrthums zu verläſtern; dieweil ſie aber denſel„ben noch nit haben, ſuchen ſie inmittels andere ſchlechte und geringe

---

Reformation mit dem Herzog Albrecht von Preußen S. 247. — Vgl. über Eber die Monographie von Sixt: „Paul Eber."

6) In „Joannis Brentii Confeſſion, Lehr vnd Bekenntniß vom Streit vber „den worten des h. Nachtmahls."

7) Ebendaſ. S. 109.

„Ding. Er hoffet aber, es ſolle und werde gar bald eine Zuſam„menkunft gelehrter, frommer Leut werden; alsdann will er ſeine „Meinung öffentlich erklären. Ich meinestheils ſehe und bekenne, „daß große wichtige Urſachen vor der Hand ſeyen, warum es nütze „und gut wäre, ohne längere Diſſimulation und Stillſchweigen frei „heraus zu ſagen, was ein jeder glaubt und für wahr hält; jedoch „hoffe ich, daß er bishero ſeines gepflogenen Stillſchweigens nicht „geringe Urſache gehabt hätte." Dieſer Brief zeigt uns, wie ſelbſt noch lange nach dem Ausbruch der ſpäteren Streitigkeiten die melanthoniſche Richtung noch hoffte, die Majorität aller wahrhaft frommen Theologen für ſich zu haben.

Woher kamen aber dieſe neuen Streitigkeiten? Was war es, das den Frieden und die durch Calvin und Melanthon wie es ſchien völlig zu Stande gebrachte wahre höhere Union wieder zu nichte machte? Lag die Urſache etwa in dem trüben Element, welches ſeit dem Consensus Tigurinus durch Einmiſchung der Prädeſtinationslehre in Calvin's Abendmahlslehre gekommen war? Er hatte zwar nimmermehr behauptet, daß die geheimnißvolle Mittheilung Chriſti im Sacramente durch unſere Glaubensthat geſchehe; er hatte die objektive operatio arcana des h. Geiſtes, der Chriſtum auf eine über alle Raumeskategorie hinausfallende Weiſe in uns bringe, deutlich gelehrt; aber das Maaß, in welchem wir den ſo zu uns gebrachten Chriſtus aufzunehmen fähig ſeyen, wurde von einem beſtimmten ſchon vorher in uns vorhandenen Glaubensgrad abhängig gemacht. Dies war durchaus unrichtig. Statt die reale objektive Mittheilung Chriſti als Urſache der Steigerung und Stärkung unſers Glaubenslebens zu faſſen, faßte er eine ohne reale Mittheilung Chriſti und vor derſelben, durch den h. Geiſt allein bewirkte Steigerung unſers Glaubens als die Urſache, die die Aufnahme Chriſti in uns erſt möglich machen ſollte. Durch die Steigerung des Glaubens ſollte die Steigerung der Einheit mit Chriſto bewirkt werden, während (nach Theil I, S. 137) vielmehr die Steigerung der Inwohnung Chriſti in uns die Steigrung des Glaubenslebens zur Folge hat. Calvin fiel ſomit in den Begriff des nur ſubjectiven Glaubens

zurück, (vgl. dagegen Thl. I, S. 95), und indem er dieſen vor der Mittheilung Chriſti durch den h. Geiſt allein bewirken ließ, verkannte er auch jene (Thl. I, S. 89 ff.) Wahrheit, daß der h. Geiſt nichts für ſich in uns wirke, ſondern ſeine ganze Wirkſamkeit darin beſtehe, Chriſtum zu uns und in uns zu bringen. — Dieſe weſentlichen Schiefheiten der neueſten calviniſchen Theorie mochten einzelne lutheriſche Theologen wohl fühlen, und darum ſtutzig und argwöhniſch auf den Cons. Tig. hinblicken, und wir werden ſehen, wie der Uebertritt Brenzen's, der zuvor mit Calvin ganz einig ſchien, zu dem Lutherthum im engern Sinne, wirklich hier ſeinen Grund hatte.

Indeſſen hätte ſich die hiedurch eingetretene Differenz leicht und einfach auf friedlichem Wege ſchlichten laſſen. Ein guter Anfang war dazu bereits gemacht. Melanthon war es, welcher den ſo offen zu Tage liegenden Grund der Einſeitigkeit augenblicklich durchſchaute. Der Consensus Tigurinus war ihm zugeſchickt worden; er gab, vorſichtig, wie er war, keine poſitive Erklärung ab, ſondern begnügte ſich, ganz einfach die Stelle, worin der Genuß der Gläubigen in einen Genuß der Erwählten verwandelt war, zu durchſtreichen [8]. Calvin fand zwar, daß ein ſolches Verfahren, was die Art und Weiſe betreffe von ſeiner ſonſtigen ingenii mansuetudo abweiche, ließ ſich jedoch auf wiſſenſchaftliche Erörterungen ein, und ſprach die Hoffnung aus: facile, ut spero, tota ea res inter nos expediretur. Freilich betraf Melanthon's Oppoſition nicht bloß die Beziehung der Lehre von der Gnadenwahl auf das h. Abendmahl, ſondern vielmehr die Nichtigkeit jener Lehre ſelbſt, und man weiß, daß Melanthon nachher auch dem im Bolſec'ſchen Prädeſtinations-Streit verfaßten Consensus Genevensis abhold war [9]. Nichtsdeſtoweniger mußten die Einwendungen eines ſo hochgeehrten Freundes Calvin aufmerkſam machen, und es ließ ſich erwarten, daß ihm durch Melanthon die pſycho-

---

8) Vgl. Calv. ad Melanth. (opp. Tom. VI, p. II, f. 145; bei Salig II, 1081.)

9) Salig II, 1082.

logiſche Seite der Lebenseinheit mit Chriſto klarer zum Bewußtſeyn gebracht würde.

Wirklich finden wir denn auch, daß Calvin fortan jene Schiefheit ſelber entweder mit hellem Bewußtſeyn corrigirte oder doch in richtiger Ahnung vermied. In keinem Falle lag hier die Urſache des neu ausbrechenden Streites. Vielmehr haben wir dieſe Urſache ganz wo anders zu ſuchen. Der geſammten philippiſtiſchen Richtung ſtand in Deutſchland, wie bekannt, eine ſtrengere Schule entgegen, als deren Vertreter vor allem Flacius und die Jenenſer anzuführen ſind. Sehen wir in der philippiſtiſchen Richtung mehr das humaniſtiſch-bibliſche Element der Reformation forterben, ſo ſtellt ſich uns dagegen in der flacianiſchen Richtung das mönchiſch-dogmatiſche Element in ſcharfer Fortentwicklung dar. Wie beide Elemente ſchon in den adiaphoriſtiſchen und flacianiſchen Streitigkeiten in Conflikt gerathen waren, iſt bekannt; ebenſo weiß ein jeder, der ſeine Kirchengeſchichte nicht bloß aus Compendien ſtudirt hat, ſondern tiefer in die Quellen ſelber eingegangen iſt, welch zankſüchtige Köpfe dieſe Flacianer waren, und wie widerlich unchriſtlich ſie ſich bei jeder Gelegenheit benahmen [10]. Dieſe antiphilippiſtiſche Partei war es, welche nun auch in der Abendmahlslehre den Streitpunkt mit Begierde aufgriff.

Aber nicht etwa gegen Calvin allein, nicht etwa gegen die im Cons. Tigur. wirklich vorhandenen Einſeitigkeiten, worin Calvin von Melanthon abwich, traten ſie auf, wo man dann etwa noch zugeſtehen könnte, ein Gefühl der Wahrheit habe ſie innerlich getrieben, und wo nur der zelotiſche Eifer zu tadeln wäre, womit ſie verfuhren, und welcher ſie unfähig machte, den eigentlichen Punkt, auf den es ankam, herauszufinden. Nein, gerade gegen diejenigen Momente, worin Calvin und Melanthon eins waren, richtete ſich ihre Polemik, ſodaß Calvin gegen ſie in vollem Rechte war.

10) Man leſe nur z. B. Salig Buch VIII, cap. 6, Buch IX, cap. 3, beſonders aber Buch X, cap. 8!

Die Gegenwart Chriſti im Brod und die Ubiquität und der Genuß der Ungläubigen, das waren die Punkte, welche ſie durchzufechten ſuchten, und wirklich ſo durchzufechten wußten, daß nicht etwa nur der Calvinismus in der Schweiz, ſondern auch die bis dahin herrſchende philippiſtiſche Richtung in Deutſchland von der lutheriſchen Kirche ausgeſchieden und ausgeſchloſſen wurde, und in der auf dieſe Weiſe conſtruirten „lutheriſchen Kirche" ein Joch der Orthodoxie laſtend wurde, welches die Länder, darin die philippiſtiſchen Momente noch immer die überwiegenden waren, zur Ausſonderung aus dieſer „lutheriſchen" Kirche im neuen Sinn zwang, und ſo die Bildung der reformirten Kirche hervorrief.

Wir unterſcheiden zwei Akte in dieſem unerfreulichen Proceß. Der Streit Weſtfal's mit Calvin iſt der eine, der kryptocalviniſtiſche Streit der andere. An den erſten ſchloſſen ſich die Heidelberger Händel, an den zweiten die Concordienformel.

Wenden wir uns vor allem dem Weſtfal'ſchen Streite zu. —

So verkehrt es iſt, alle Dogmenbildung und dogmengeſchichtliche Bewegung nur als ein zufälliges Spiel ſonderbarer Religionsmeinungen berühmter Theologen zu behandeln, ſo verkehrt iſt auch das entgegengeſetzte Extrem, wenn man die Dogmen mit einer Art von pantheiſtiſcher Nothwendigkeit ſich aus ihnen ſelber entwickeln läßt, und alle Rückſicht auf die in dem kirchenhiſtoriſchen Drama mithandelnden Charaktere und Perſönlichkeiten hinwegwirft. Der großartige Entwicklungsproceß der Dogmen iſt nicht allein durch die in dem Objekte liegenden begrifflichen Momente, ſondern ebenſo ſehr durch die in den Subjekten zu Tage kommenden ſittlichen Momente des chriſtlichen Lebens bedingt. Auch jetzt müſſen wir uns die Freiheit nehmen, der Dialektik des ſittlichen Lebens neben der des Begriffes ihr Recht widerfahren zu laſſen.

Der Graf Johannes Laski (a Lasco), geb. zu Warſchau 1498 aus einem der älteſten und edelſten polniſchen Geſchlechter, und frühe zum geiſtlichen Stande beſtimmt, war in der Schweiz durch Zwingli mit dem Evangelium bekannt geworden (1524), und obwohl

er nach ſeiner Rückkehr in's Vaterland ſogleich Probſt von Gneſen wurde, und ſchon zum Biſchoff von Cujavien deſignirt war, gab er doch, ſobald er ſich überzeugte, daß alle reformatoriſchen Beſtrebungen auf dieſem Wege mißglücken würden, Pfründen und Vaterland auf, lebte in Oſtfriesland bei ſeinem Freunde, dem Grafen Enno, wurde 1543 Superintendent, und folgte fünf Jahre ſpäter einem Rufe Eduards **VI.** nach England, als Hirte der Gemeinden, welche in Folge des Interims ſich in England aus Flüchtlingen gebildet hatten. Im Jahre 1552 ſchrieb er, weil Calvin ihn um ſeine Meinung wegen des Conſenſus gebeten, eine Schrift über das h. Abendmahl [11]), worin er dem Conſenſus beipflichtete, und die Hoffnung ausſprach, daß dadurch hoffentlich aller Streit über das Sacrament beendigt ſeyn werde.

Dieſe Schrift iſt intereſſant theils durch einzelne neue Ideen, theils dadurch, daß Lasco die ganze Bewegung in ihrer hiſtoriſchen Fortentwicklung zu begreifen ſtrebt. Nach einer Einleitung, worin er ſich über die rechte, chriſtliche Art ergeht, wie ſolche Streitigkeiten geführt werden ſollten, zeigt er, wie allmählich die römiſche Abendmahlslehre entſtanden ſey. Man habe dem Brod und Wein urſprünglich nur die vis significandi, nachher die vis exhibendi et continendi zugeſchrieben, dann eine unio zwiſchen dem signum und der res behauptet, und endlich dieſe unio zur Verwandlungslehre ausgebildet. Er ſelbſt nennt die res im Gegenſatze zum Zeichen „mysterium“, und zeigt, wie die Evangeliſchen darüber einig ſeyen, daß in dem heil. Abendmahl zu dem signum das mysterium, nämlich der Genuß des Leibes und Blutes, hinzukomme. Nur über die Art dieſes Hinzukommens ſey Streit; die Einen lehrten eine prae-

---

11) Brevis et dilucida de sacramentis ecclesiae Christi tractatio, in qua et fons ipse et ratio totius sacramentariae nostri temporis controversiae paucis exponitur, naturaque ac vis sacramentorum compendio et perspicue explicatur per Joannem a Lasco, baronem Poloniae, superintendentem ecclesiae peregrinorum Londini. Lond. per Steph. Myerdmann 1552.

sentia non localis nec naturalis sed definitiva des myſteriums in dem signum, die Andern eine Vereinigung beider mittels der prieſterlichen Adminiſtration (Conſecration), die Dritten eine gleichzeitig mit dem signum ſtattfindende, aber nicht durch das signum, ſondern durch die operatio spiritus sancti gewirkte, vom signum nur beſtätigte Vereinigung Chriſti mit der Seele. Dieſe Vereinigung, alſo das mysterium im h. Abendmahl, beſtehe nicht darin, daß man die substantia corporis et sanguinis Christi mündlich und leiblich zu eſſen bekomme, ſondern darin, daß der heil. Geiſt den inwendigen Menſchen in den Himmel emporziehe und Chriſtus hiedurch ſein Eigens, d. i. ſein Fleiſch und Blut, und mit demſelben ſeine Gerechtigkeit, ferner die Kraft der Heiligung und endlich das Saatkorn der Auferſtehung dem Communicanten mittheile. Das signum aber, welches uns zum Pfande dieſer Mittheilung gegeben werde, beſtehe nicht in Brod und Wein, ſondern in dem Eſſen und Trinken des Brodes und Weines, in der ſichtbaren Handlung, ſowie z. B. bei der Beſchneidung nicht die Vorhaut, ſondern die Handlung des Abſchneidens der Vorhaut das signum geweſen ſey. Das τοῦτο in den Einſetzungsworten beziehe ſich nicht auf das Brod, ſondern auf die mit dem Brode vorgenommene Handlung.

War auch dieſe exegetiſche Bemerkung unhaltbar (vgl. Luk. 22, 20), ſo bemerken wir doch, daß hier jene Idee, welche von uns in den Worten „actio in actione" ausgeſprochen wurde, deutlich wiederholt wird [12].

---

12) Daß gleichzeitig mit dem Eſſen des Brodes und Trinken des Weines ein realer, neuer Mittheilungsakt Chriſti an den Gläubigen ſtattfinde, hat Lasco nachher in ſeinem Bekenntniß, welches er zu Stuttgard (1556) vorlegte (bei Hartmann und Jäger, „Johann Brenz," II, S. 366 f.) noch klarer ausgeſprochen. „Wir glauben und „bekennen, daß Chriſtus der Herr, ebenſowohl wahrer Gott als wahrer „Menſch, wahrhaftig und wirklich uns im Abendmahle gegenwärtig iſt" (hier die richtige Lehre von der Gegenwart im Abendmahl, nicht im Brod) „und ſich uns ſelbſt, auch ſeinen Leib, der für uns in den Tod

Die **blutige Maria** kam zur Regierung (1553) und **Lasco** mußte nun mit ſeiner irrenden Heerde England wieder verlaſſen. Ein Glück war es, daß man den fremden Gemeinden wenigſtens freien Abzug verſtattete. Aber die Unglücklichen kamen aus der Scylla in die Charybdis. Weſſen der Fanatismus der antiphilippiſtiſchen Theologen fähig ſey, mußten ſie nun erfahren. Die Thatſache der Vertreibung dieſer Flüchtlinge bildet den Anfang des Calvin-Weſtfal'ſchen Sacramentsſtreites.

Hundert und fünf und ſiebenzig Seelen, Holländer, Franzoſen, Engländer und Schotten, ſchifften zuerſt auf zwei däniſchen Schiffen ſich ein, von den Predigern **Lasco**, **Micronius** und **Utenhoven** begleitet, während der flandriſche Paſtor **Delönus** und der franzöſiſche **Riverius** bei denen zurückblieb, welche nicht ſogleich Schiffe

---

„gegeben ward, und ſein Blut, das für uns vergoſſen" (nicht Leib und Blut allein, ſondern ſeine ganze Perſon, und ſomit auch Leib und Blut) „zu einer Nahrung für das ewige Leben, wahrhaft und wirkſam, um „im Glauben von uns ergriffen zu werden" (der Glaube nicht Urſache des Empfangs Chriſti, ſondern nur Bedingung und Organ, um den ſich real mittheilenden aufzunehmen) „mittheilt, zugleich mit dem Brod „und dem Kelch des Nachtmahls, d. h. während wir Brod und Wein „nach ſeiner Einſetzung genießen." Wir ſehen hieraus, daß wenn Lasco von einem „Emporziehen der Seele in den Himmel" redet, er damit nicht kann ſagen wollen, der ſubjektive Glaube werde ſo geſteigert, daß er — als ſubjektiver Gedanke — ſich in den Himmel erhebe (an Chriſtum im Himmel denke); ſondern daß jenes „Emporgezogenwerden durch den h. Geiſt" nur ein ſchiefer und ungeſchickter Ausdruck iſt, um jene objektive Operation des Chriſtum zu uns bringenden heil. Geiſtes als eine nicht unter die Kategorie des Raumes fallende zu bezeichnen. Schief und ungeſchickt nennen wir ſie, weil das „emporziehen" ſelbſt wieder der Raumeskategorie verfällt. — Wir bemerken nun aber auch, daß Lasco und nicht Calvin es war, der dieſe vielberufene Erhebung der Seele in den Himmel lehrte.

fanden [13]). Das eine, kleinere Schiff kam nach gefahrvoller und ſtürmiſcher Fahrt den 13. Okt. in Helſingör an. Die Flüchtlinge, den Winter vor Augen, ſuchten um eine Audienz beim König nach, kamen den 8ten November in Jütland an, wo Chriſtian III. ſich eben aufhielt, und wandten ſich an den Hofprediger Noviomagus, welcher ſie zwei Tage hinhielt, und dann in den Hofgottesdienſt einladen ließ, wo er in Gegenwart des Königs eine donnernde Predigt gegen diejenigen hielt, welche die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle leugneten. Er nannte ſie verdammte Ketzer, auf die ein jeder mit Fingern deuten ſollte. So war ihm nämlich Lasco empfohlen durch eine Schrift des ſtreitſüchtigen Predigers Johann Weſtfal in Hamburg, welcher, nachdem er ſich ganz in flacianiſcher Manier in die adiaphoriſtiſchen Streitigkeiten gemiſcht, im Jahre 1552 ſchon eine Schrift unter dem Titel farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini, ex sacramentariorum libris congesta [14]) herausgegeben, und darin nach alter Weiſe die Reformirten der inneren Uneinigkeit beſchuldigt und namentlich auch gegen Lasco polemiſirt hatte.

Spöttiſch wurde Lasco nun befragt, wie ihm des Noviomagus Predigt gefallen habe, und ſo wurden ſie vor den König geführt, und übergaben ihm eine Supplik, worin ſie baten, in Dänemark bleiben und freier Religionsübung genießen zu dürfen. Lang hingehalten, erhielten ſie die Antwort, daß ſie im Lande bleiben dürf-

---

13) Wir entnehmen dieſe Erzählung aus Utenhoven's simplex et fidelis narratio de instituta et demum dissipata Belgarum aliorumque peregrinorum in Anglia ecclesia etc. Basil. per Oporinum 1560, woraus Salig (II, 1090 ff.) einen guten Auszug liefert. In Betreff der Glaubwürdigkeit dieſer Schrift macht Salig (S. 1106) mit Recht darauf aufmerkſam, daß „ſie zu einer ſolchen Zeit herausgekommen, da diejenigen noch gelebet, die es anging, ſich aber in keiner Verantwortung gemeldet haben.“ Uebrigens trauen und folgen wir dieſer Schrift auch nicht weiter, als es ſchon der vorſichtige Salig gethan hat.

14) Magdeb. bei Rodius 1552.

ten, wenn ſie ſich an die däniſche Lehre und Kirche anſchließen wollten. Sie erklärten entſchieden, wider Gottes Wort könnten ſie nicht: die Bitte um ein Colloquium mit Noviomagus blieb unerhört; in einer Privatunterredung ward dieſer bis zu dem Zugeſtändniß gebracht, daß er unter den verdammten Ketzern nicht ſie verſtanden habe, und daß auch Luther die Einſetzungsworte tropiſch, nämlich durch eine Synekdoche, erklärt habe. Das half aber für ihre Lage gar nichts. Vergebens klagten ſie, daß man ihren Frauen und Kindern nicht einmal in ſo ſtrenger Winterszeit eine Herberge verſtatten wolle; vergebens beriefen ſie ſich darauf, daß in der Schweiz Niemand wegen lutheriſcher Abendmahlslehre auch nur von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen werde; der College des Hofpredigers, Buscodunenſis, brachte einen Brief Luther's an Jakob Probſt zu Bremen zum Vorſchein, worin Luther geſchrieben hatte: „Wohl „dem, der nicht wandelt im Rath der Sacramentirer, noch gehet auf „dem Weg der Zwinglianer, noch ſitzet, da die Zürcher ſitzen.“ Beſcheiden ſtellten die Flüchtlinge „dem guten Buscodunenſis“ vor, „daß „Luther nicht zu loben ſey, wenn er die heil. Schrift ſo gemißbrau„chet.“ Dennoch behielt der Geiſt, in welchem jene Worte geſchrieben waren, die Oberhand. Den 17ten Nov. erhielten ſie den Beſcheid, „ſie ſollten ſich unverzüglich aus dem Reich packen, wo ſie ſich nicht „zur däniſchen Lehre bekennen wollten.“ (Wie muß man ſich vor dem Einfluß von drei Predigern und etwa 80 Seelen gefürchtet haben!) Sie baten flehentlich, daß man doch wenigſtens den Greiſen und Schwangern erlauben möchte, den Winter abzuwarten. Die Rückſicht auf die reine lutheriſche Lehre erlaubte dies nicht. Den 19. Nov. mußten ſie ſich auf den Weg machen, und kamen im Januar nach ausgeſtandenem Seeſturm theils in Wismar, theils in Lübeck an, wo Micronius, der über Hamburg gereiſt war, mit ihnen zuſammentraf. Lasco und Utenhoven waren nach Emden gereiſt, um dort eine Zufluchtſtätte ausfindig zu machen.

Diejenigen, welche mit dem größeren Schiff angekommen waren, erhielten, nachdem ſie den 3ten Nov. ſich nach Copenhagen begeben und mit Erlaubniß der Obrigkeit ſich Wohnungen gemiethet hatten, am 1. Dez. ebenfalls den Befehl, das Land wieder zu verlaſſen,

falls ſie nicht die lutheriſche Lehre annehmen wollten. Der Geiſtliche, welcher hier für deren Aufrechthaltung wachte, war der Superintendent Peter Palladius. Dieſer Mann ließ ſich ſelber zum Erbarmen bewegen, als ſie wegen der ſtrengen Kälte und des tiefen Schnees flehentlich baten, ihnen nur bis zum Frühling Obdach zu gewähren, ſagte auch, er glaube nicht, daß ſie von Gott verdammt wären, ſondern halte ſie trotz des Zwieſpaltes für Brüder. Allein er konnte nichts ausrichten. Den 8. Dec. erſchien ein königliches Mandat, welches ihnen gebot, vor Abend des folgenden Tages das Land zu räumen. Sie „winſelten und wehklagten"; ſie hätten nun Wohnungen gemiethet und Holz gekauft, und nun wolle man ſie forttreiben; da ſie aus Copenhagen kämen (wo eben die Peſt kraſſirte), würde man ſie überdies nirgends aufnehmen; ihre Greiſe und ſaugenden Kinder würden auf der Reiſe elendiglich umkommen. Sie baten „um Chriſti willen, der nicht einen Trunk kalten Waſſers würde unbelohnet laſſen"; ſie ſtellten vor, daß man mit keinem Türken ſo umgehen, ja keinem Hunde in ſolcher Jahreszeit ein Obdach verweigern würde. Aber wie konnte man auf ſolche Klagen Rückſicht nehmen, wo es auf Erhaltung der reinen, lutheriſchen Lehre ankam? Sie baten um zwei Monate, dann um einen Monat, dann um einen halben Monat Friſt; umſonſt, drei Tage gab man ihnen Zeit; auch erhielten ſie's mit vieler Mühe, daß ein Kranker, ein Kind, und drei hochſchwangere Frauen fürerſt noch bleiben durften. Mit dieſer Erlaubniß, ſowie mit der Wohlthat, daß man den Flüchtlingen des erſten Schiffes ihre Zehrung während des ihnen verurſachten langen Aufenthaltes zahlte, glaubte man ſich mit dem Gebote der Bruderliebe vollſtändig abgefunden zu haben. Die Unglücklichen mußten im Dezembermonat ſich auf dem ſtürmiſchen Sund einſchiffen. „Nun ſo „ſey's Gott geklagt" rief bei der Ankündigung des Beſchluſſes einer unter ihnen aus, „und dem frommen Vater im Himmel befohlen. „Kommt jemand von uns darüber zum Tode, ſo ſey das Blut über „eurem Haupt. Der gerechte Richter wirds nicht ungerochen laſſen." Als der Tag der Einſchiffung da war, jagte man ſie, als ſie eben bei Tiſche waren, fort, und duldete nicht einmal, daß ſie ihr Mittagsmahl beendigten.

In Wormünde bei Roſtock gelandet, wurden ſie in's Gefängniß gebracht, und nur dadurch frei, daß die Obrigkeit bald nachher die Ausweiſung der Ketzer aus dem Lande befahl. Sie wanderten nun nach Wismar, wo der Wiedertäufer Menno Simonis, ein Samariter, ihnen alles Gutes that. Er und Micronius ſuchten in friedlichen Unterredungen, jedoch vergeblich, einer den andern zu bekehren. Der Herzog Johann Albert ertheilte ihnen Erlaubniß zu bleiben; aber der Prediger Smedenſtede und der Pfarrer zu St. Marien, Henning Block, predigten gegen ſie, und wiegelten den Pöbel auf. Man entblödete ſich nicht, ihnen Schuld zu geben, ſie hielten nächtliche unzüchtige Verſammlungen, ein Vorwurf, wovon ſie ſich freilich leicht und ſchnell reinigten. Block ließ Micronius eines Tages zu ſich beſcheiden; als er aber kam, rief er ihm zur Thür hinaus entgegen, er ſolle nicht näher kommen; er wolle mit ſolchen Schwärmern, Sacramentirern und Ketzern nichts zu thun haben. Es gelang, ein Edikt zu erwirken, welches den 18. Febr. erſchien, und allen Sacramentirern gebot, binnen vierzehn Tagen das Land zu räumen.

In Lübeck war den 19. Dez. die andere Schaar Exulanten eingetroffen. Der dortige Superintendent ließ ihnen den 3. Jan. zu ihrer nicht geringen Verwunderung ſagen, der Magiſtrat habe ihnen nur zehn Tage zu bleiben bewilligt, welche längſt verſtrichen ſeyen. Ihnen war von Seiten des Magiſtrates von „zehn Tagen" kein Wort geſagt worden; erſt nachträglich hatte dies der Superintendent mit dem Bürgermeiſter ſo ausgemacht. Einer der Exulanten, Jacob Michaelis, lief dem Bürgermeiſter auf der Straße nach, und ſtellte ihm vor, welche unerträgliche Kälte es ſey, und bat kläglich, doch die Weiber und Kinder nicht hinwegzujagen. Der Bürgermeiſter ſeufzte heimlich, gab keine Antwort, und ging mit betrübtem Geſicht in ſein Haus. Ein Privatgeſpräch zwiſchen den Lübecker Predigern Petrus, Bricius und Dionyſius und dem mittlerweile von Wismar angekommenen Micronius iſt zu charakteriſtiſch, um übergangen zu werden. Man ſprach über die Ubiquität, und Micronius fragte, ob die Ubiquität des Leibes Chriſti vor oder nach der Himmelfahrt angefangen habe. Der Prediger Petrus zupfte ſeinen

Collegen, und fragte: „Was ſagen wir, Herr College? Da Chri„ſtus im Hauſe des Annas war, konnte er nicht zugleich in Caiphä „Haus ſeyn.“ Der College aber faßte ſich, und antwortete entſchloſſen, die Ubiquität habe erſt mit der Himmelfahrt begonnen. Da erinnerte Micronius, daß Jeſus das h. Abendmahl vor ſeinem Tode, mithin vor der Himmelfahrt eingeſetzt habe, und fragte, ob damals die beiden Naturen vielleicht noch nicht recht vereinigt geweſen ſeyen. Da brachen die drei Prediger die Unterredung ab, mit dem Verſprechen, ihren Superintendenten um die Erlaubniß zu einem anderen Colloquium zu bitten. — Zur Vertheidigung ſolcher Wahrheiten bedurfte es freilich anderer Waffen, als der des Geiſtes. Den folgenden Tag erhielten die Flüchtlinge den Befehl, Lübeck binnen vier Tagen zu verlaſſen.

In Hamburg trafen ſie mit etlichen Glaubensgenoſſen zuſammen, welche ſchon im Oktober direkt von England dahin geflüchtet und von den Bürgern freundlich aufgenommen waren. Als aber nun Micronius ankam, beſchied ihn Weſtfal zu ſich, und hatte mit ihm eine der ärgerlichſten aber auch der ſignificanteſten Unterredungen. Weſtfal berief ſich auf die Uebereinſtimmung der „ſächſiſchen und „orientaliſchen Kirche“; Zwingli's Lehre dagegen müſſe falſch ſeyn, da ſie überall verdammt worden ſey. Als Micronius ſich gegen ein ſolches neues Pabſtthum wehrte, wonach die Richtigkeit einer Lehre von dem Urtheil irgend einer Kirchengemeinſchaft abhängen ſollte, rief ihm Weſtfal entgegen, die ſächſiſche Kirche ſey die Kirche Gottes. Weſtfal forderte ihn auf, zu ſagen, ob Luther oder Zwingli Recht gehabt (wohl wiſſend, daß Micronius als Calviniſt ebenſowenig Zwingli'n als Luther'n völlig Recht geben würde), und als Micronius ſagte, er ſtimme keinem von beiden bei, wolle aber auch über keinen von beiden richten, ſondern verlange, daß man die Lehre vom h. Abendmahle frei nach der Schrift prüfe, ſo legte ſein Gegner dies ſo aus, als halte er den ganzen Streit für Heu und Stoppeln, „und übertäubete Micronium mit einem Gelächter“, hatte auch kein Hehl, daß er wider die „ſchon zu Marburg beſiegten“ Sacramentirer fort und predigen würde. Den folgenden Tag ſollte ein Colloquium gehalten werden; Micronius wünſchte die Gegenwart einiger Raths-

herrn und Bürger, aber Weſtfal ſagte: „Wenn wir euch das zu„ließen, ſo ſchienen wir an der Wahrheit unſerer Lehre zu zweifeln.“ Er brachte alſo, wie einſt Luther nach Marburg, die Vorausſetzung der Unangreifbarkeit ſeiner Lehre mit. Er unterſtützte dieſelbe noch mit einem anderen Argument. „Wenn unſere Lehre zweifelhaft wäre,“ ſagte er, „ſo hätte der König von Dänemark und unſer Rath Unrecht „gehabt, daß ſie ſo harte Decrete gegen euch gegeben haben.“ Da wurde alſo die moraliſche Unfehlbarkeit lutheriſcher Obrigkeiten vorausgeſetzt, und der König von Dänemark zum Pabſt gemacht! Das war ein Argument ad hominem! Micronius klagte abermals über Papismus, und verwies auf das alleinige Kriterium der heiligen Schrift unter Berufung auf die Stelle 1 Theſſ. 5, 20: „die Weiſſa„gung verachtet nicht.“ Dies verdrehte Weſtfal ſo, als ob Micronius ſich die Gabe der Weiſſagung zugeſchrieben hätte, lachte laut, zog den Hut ab, und begrüßte ihn als Propheten. Micronius enthielt ſich nicht, ihm wegen dieſes Betragens Vorwürfe zu machen; er erhielt zur Antwort: Sum natura paulum fermentior, attamen, cum volo, tam modeste agere possum atque submisse, atque tu. Dieſer Antwort fügte Weſtfal ſogleich den modeſten und ſubmiſſen Rath bei, Micronius ſolle noch ein paar Jahre in die Schule gehen, und etwas lernen. Den Begleiter des Micronius, David Simſon, verſpottete Weſtfal als einen Schneider, der bei der Nähnadel bleiben ſolle. Micronius verſetzte, Simſon wäre durch der (engliſchen) Obrigkeit Tyrannei gezwungen worden, dies Handwerk zu ſeinem Lebensunterhalt zu erlernen. Das legte ihm Weſtfal ſo aus, als habe er ihn einen Tyrannen geſcholten, und nannte ihn dafür einen Satan. — So disputirte Weſtfal über das heilige Abendmahl.

Den andern Tag war ein Mandat an den Kirchthüren angeſchlagen zu leſen, welches die Sacramentirer aus der Stadt verwies, und den Bürgern die Beherbergung derſelben bei Geldſtrafe verbot. Die Zahl derſelben hatte ſich durch Delönus, welcher mit zwei und dreißig neuen Exulanten von England ankam, vermehrt. Sie alle wurden den 24. März fortgejagt, und gelangten nach zweitägiger

ſtürmiſcher und gefahrvoller Fahrt nach Oſtfriesland, wo ſie endlich bei der Gräfin Anna Aufnahme fanden.

Als aber 1555 ihre Zahl ſich mehrte, und ſie in Friesland nicht mehr alle Platz fanden, ſo bewarb ſich Lasco, der unermüdlich treue Hirte dieſer armen Schlachtſchafe, beim Senate der Stadt Frankfurt am Main für ſie um Aufnahme. Dieſe wurde gewährt. Micronius reiſte nach Frankfurt, und ſetzte Pollandus zum engliſchen, Dathenus zum holländiſchen Prediger der Gemeinde ein. Dazu kam dann noch der franzöſiſche Prediger Morel. Aber auch bis in dieſes Aſyl drang ihnen die Verfolgungswuth ihres Erzfeindes Weſtfal nach. Weſtfal ſchrieb an den Frankfurter Senat: „So jemand der „Obrigkeit anzeigte, es wären Bremer in der Stadt oder Vergifter, „ſo Waſſer und Weide verunreinigten, außer der Stadt aber Räu„ber und Mörder, der thäte ein löbliches Werk, und verdiente wohl „wegen ſeiner Treue ein gutes Trinkgeld. Als verhoffe ich demnach, „es ſey Lobens werth, daß die von mir angezeiget worden, die ein „viel ärgeres Feuer und ſchädlicheren Brand anſtecken, mit Gift die „Brunnen und heilſame Weide der geſunden Lehre verderben, rau„ben und ſtehlen uns das Wort Gottes, die ewigen Güter, und „verderben die Seelen. Darum werden ſie von dem Herrn Chriſto „geſtraft, daß ſie Diebe ſind und Mörder. Aus Antrieb des heili„gen Geiſtes hat dieſen Rath der Mann Gottes, Lutherus, gegeben, „daß man die Sacramentirer meiden, und aus der bürgerlichen Ge„meinſchaft ſie verjagen ſolle" [15]). — Dieſer Schritt Weſtfal's verfehlte ſeine Wirkung nicht. Nach mancherlei Anfechtung, Leiden und Drangſal, die ſie in Frankfurt auszuſtehen hatten, wurde ihnen 1562 die gegebene Erlaubniß wieder entzogen. Ein Bethaus, das ſie ſpäter vor dem Bockenheimer Thor zu erbauen Erlaubniß hielten, ging in der Nacht vor der Einweihung auf räthſelhafte Weiſe in Flammen auf. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts mußten ſie ih-

---

15) Salig, 1130.

ren Gottesdienſt in Bockenheim, auf heſſiſchem Grund und Boden, halten. —

Ob nun bei dieſen Vorgängen, der reinen Lehre zufolge, Chriſti Leib gegenwärtig geweſen ſey, wage ich nicht zu entſcheiden. Chriſti Geiſt war nicht dabei gegenwärtig [16]). —

Calvin war von Weſtfal als Urheber der Lehre genannt und angeklagt worden, welche jenen Unglücklichen zum Verbrechen gemacht worden war. Dies gab ihm gewiß nicht bloß ein Recht, ſondern legte ihm ſogar die Pflicht auf, öffentlich zum Schutze jener Leute aufzutreten. Ueberblicken wir fürerſt die Reihe der Streitſchriften, wie ſie nun aufeinander folgten, ſo ſind es dieſe. Weſtfal ſchrieb 1552 ſeine **Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta**, und 1553 ſeine: **Recta fides de Coena Domini ex verbis apostoli Pauli et evangelistis demonstrata ac communita.** Nun trat Calvin gegen ihn auf mit ſeiner **Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de Sacramentis eorumque materia, vi, fine, usu et fructu, quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis ante aliquot annos brevi consensionis formula complexi fuerunt.** Dagegen ſchrieb Weſtfal 1555: **Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Coena Domini. Addita est confutatio vindicans a corrup-**

---

16) In der mehrfach citirten Schrift: „Joh. Brentii Confeſſion u. ſ. w. Heidelb. 1576" findet ſich eine Geſchichte von einem lutheriſchen Geſandten in Paris, welcher der grauſamen Exekution einiger Reformirten beiwohnte, welchen unter andern auch die Lehre, daß Jeſu Leib im Himmel ſey, war vorgeworfen worden. Der Geſandte bat den König um Erbarmen für die Unglücklichen. Aber dieſer antwortete heftig: „Was „wollt ihr ſagen? Verdammet ihr Lutheriſchen doch auch diejenigen, „ſo alſo wie dieſe vom Nachtmahl halten und glauben, und achtet ſie „der größten Strafen würdig! Denn von euch hab' ich das gelernet, „daß alſo vom Nachtmahl, wie dieſe thun, halten, eine Ketzerei und „Gotteslaͤſterung in und gegen den Sohn Gottes ſey, und ſolle mit „höchſter Straf geſtrafet werden."

telis pleroſque locos, quos pro se ex Augustino falso citant Sacramentarii. In demſelben Jahre ſchrieb Lasco ſeine Purgatio ecclesiae peregrinorum Francofurtensis. Im Jahre 1556 ſchrieb Calvin ſeine Secunda defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei, Contra Joachimi westphali calumnias [17]), und Bullinger ſchrieb im Februar deſſelben Jahres ſeine Apologetica expositio, qua ostenditur, Tigurinae ecclesiae ministros nullum sequi dogma haereticum in Coena Domini. Nun traten die Geiſtlichen von Magdeburg, Eisleben, Bremen, Hildesheim und Lübeck, ſämmtlich Flacianer, für Weſtfal auf [18]); ſelbſt Brenz, von deſſen Differenz mit Calvin wir §. 41 zu reden haben, gab drei Predigten über 1 Cor. 11 heraus, worin er gegen Calvin polemiſirte; Erhardt Schnepf in Jena, Erasmus Alber in Mecklenburg und Paul von Eitzen in Hamburg ſchrieben heftige Libelle „gegen die Sacramentirer". Auch Weſtfal ergriff wieder die Feder, indem er 1557 in der Schrift: Clarissimi viri Philippi Melanchthonis sententia de coena Domini, zu beweiſen ſuchte, Melanthon ſelbſt ſey mit Calvin nicht einig. Dagegen ſchrieb Calvin 1557 ſeine Ultima admonitio ad Joachinum Westphalum, cui nisi obtemperet, eo loco posthac habendus erit, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus. Refutantur etiam hoc scripto superbae Magdeburgensium et aliorum censurae, quibus coelum et terram obruere conati sunt. Namentlich wies er hier ſeine völlige Uebereinſtimmung mit Melanthon nach. Weſtfal ſchloß die Reihe der Streitſchriften mit ſeiner Justa defensio adversus insignia mendacia Joannis a Lasco (Straßb.) und ſeiner: Apologia confessionis de coena Domini contra corruptelas et calumnias Joannis Calvini scripta (Ursellis 1558.)

---

17) Der Originaldruck, in deſſen Beſitz ich bin, weiſt aus, daß dieſe Schrift ſchon im Januar 1556, in der officina Joannis Crispini, erſchienen iſt.

18) Zuſammengedruckt als Confessio fidei de eucharistiae sacramento, Magdeb. 1557. (Vgl. Salig, 1123 ff.)

„Man darf billig“ ſagt Salig (S. 1128) „das Schisma beider „Kirchen auf dieſe Zeit ziehen; denn ich glaube nicht, daß vorher „die Communion beider Kirchen aufgehoben worden.“ Er hätte ſich noch richtiger ſo ausgedrückt: Früher beſtand ein Schisma zwiſchen der Kirche Augsburgiſcher Confeſſion und den Zürchern; jetzt, nachdem der Zwinglianismus in Zürich ſelbſt zu Grabe getragen war, entſtand in der Kirche Augsburgiſcher Confeſſion ſelber ein Schisma zwiſchen Melanthonianern und Flacianern, wobei die erſteren von den letzteren hinausgedrängt wurden.

Man wird mir nicht zumuthen, die Reihe jener Streitſchriften in der Weiſe durchzugehen, wie die Controverſe zwiſchen den Jahren 1524—1529. Dort lag in der Controverſe eine innere Bewegung des Dogmas: Luther's wie Zwingli's Lehre gab ſich erſt die volle Beſtimmtheit, und um alles folgende zu verſtehen war es dringend nöthig, die erſte Grundlegung des Gegenſatzes auf das ſchärfſte in's Auge zu faſſen. Hier dagegen ſind es zwei fertige, uns bereits längſt bekannte Lehrſyſteme, welche mit einander in Conflikt kommen, nicht durch innere Dialektik, ſondern durch äußere Abſicht. Innerlich wahrhaft überwunden, und mit Luther's Perſon ehrlich und ehrwürdig zu Grabe gegangen, ſteht deſſen alte individuelle Anſicht jetzt als ein Revenant in den Köpfen von Menſchen auf, die nicht mit Luther zu vergleichen uns die innige Ehrfurcht vor dieſem gebietet. Innerlich überwunden, will dieſes flacianiſche Lutherthum (das ſich zu Luther verhält, wie der megandriſche Zwinglianismus zu Zwingli) durch fleiſchliche Waffen den Melanthonismus niederzwingen und zu Boden arbeiten. In ſolchem Kampfe iſt von keiner Dialektik des Dogmas, ſondern einzig von einer Dialektik der Schimpfwörter die Rede. Wir finden auch nicht, daß der eine oder andre Theil am Ende des Streites auch nur um ein Haar auf einem anderen Standpunkte geſtanden wäre, als am Anfang.

Hier kann es alſo nicht unſere Aufgabe ſeyn, Calvin mit Weſtfal näher zu vergleichen. Doch dürfen wir die Controverſe auch nicht gänzlich übergehen. Was wir eigentlich vergleichen müſſen, das iſt erſtlich Weſtfal's Lehre und Luther's Lehre, dann Calvin und

Calvin. Mit letzterem meine ich, daß der Calvin des Consensus Tigurinus mit dem Calvin der fünfziger Jahre verglichen werden müſſe; denn dies iſt in der That die allerintereſſanteſte Frage, ob Calvin in jenen Schiefheiten des Consensus Tigurinus bis an ſein Ende verharrt, oder ob er zu ſeiner eigenen urſprünglichen Lehre, derſelben die Melanthon vertrat, zurückgekehrt ſey. Zuvor aber faſſen wir das Verhältniß zwiſchen Weſtfal und Luther in's Auge, um uns zu überzeugen, daß, wenn ſchon das Thetiſche in Weſtfal's Anſicht genau das gleiche war, wie bei Luther, ſeine Lehre dadurch doch eine andere wurde, daß er dies Thetiſche *in einem anderen Gegenſatze* ausſprach.

Daß *Weſtfal* wirklich genau dieſelbe Anſicht vom h. Abendmahl hatte, wie Luther, iſt meines Wiſſens unbeſtritten, und ich will mir nicht die überflüſſige Mühe machen, dies durch Citate aus ſeinen Schriften erſt weitläufig zu beweiſen [19]. Er kämpft erſtlich für die *locale* Gegenwart in Brod und Wein und die *mündliche* Nießung, ſodann dafür, daß *auch die Unwürdigen* den Leib und das Blut Chriſti empfangen. Eben dies hatte Luther behauptet.

Aber in welchem Gegenſatze? Im Gegenſatz zu einer Lehre, welche, ob zwar von richtiger Exegeſe ausgehend doch nicht über die Baſis der Lehre hinauskommend und mit der falſchen auch die richtige Weiterbildung von ſich weiſend, die Lebensvereinigung mit Chriſto überhaupt hintanſetzte, im heil. Abendmahle bloß die Beziehung auf das Faktum des Todes Chriſti gelten laſſen wollte, das Eſſen und Trinken des Leibes und Blutes Chriſti identiſch nahm mit dem Glau-

---

19) Ich müßte geradezu die ganzen Schriften abdrucken laſſen. Statt deſſen vgl. beiſpielsweiſe Stellen wie folgende aus der Farrago: Si corpus Christi edere et sanguinem ejus bibere nihil est quam credere et *spiritualiter participare*, tum omnino *solis fidelibus admittitur* sumtio corporis et sanguinis Christi. Nam praediti fide solum communicant spiritualiter. Si prius adseritur falso, necesse est et posterius falsum esse, infideles nihil accipere praeter panem et vinum.

ben an ſeinen Tod, und Brod und Wein nur für Zeichen des Todes Chriſti anſah. Nun hatte Luther freilich Unrecht, wenn er dieſer Lehre die locale Gegenwart und mündliche Nießung entgegenſtellte; aber in dieſer falſchen Umhüllung barg ſich doch eine Wahrheit, die Wahrheit nämlich, daß es ſich um eine göttliche That Chriſti, um eine neue Mittheilung Chriſti an uns, überhaupt um eine reale Vereinigung mit Chriſto handle. Dieſe Wahrheit und jene Schwäche waren noch enge mit einander verwachſen, und da man niemals das Kind mit dem Bade ausſchütten darf, ſo muß ſelbſt jene Schwäche, ſofern ſie Umhüllung einer Wahrheit war, bei Luther uns reſpektabel ſeyn. — Ganz anders ſtand die Sache bei Weſtfal. Jetzt nachdem durch Calvin und Melanthon das Kind von dem Bade deutlich unterſchieden war, nachdem ſie den ächten Kern der Lehre Luther's von der falſchen Umhüllung rein gelöſt hatten, jetzt nahm Weſtfal dieſe Umhüllung für das Weſentliche, und hielt ſie feſt im Gegenſatz zum Kern. Das hatte Luther nie gethan. Zwar hatte er bis an ſein Lebensende ſtets mit dem Kern auch jene Schale behalten; ihm waren beide einmal ſo verwachſen, daß er zur Trennung beider ſich nicht erheben konnte; denn auch die größten Männer haben ein Maaß für die Elaſtizität ihrer Entwicklung, das ſie nicht überſchreiten können; aber nie hat Luther — wir haben die Belege geliefert — gegen die gefochten, welche den Kern allein ohne jene Schale feſthielten. Er hat ſie tolerirt und geachtet, und eine reine Ahnung hielt ihn ab, jemals gegen die calvin-melanthon'ſche Lehre polemiſch aufzutreten, ſo oft ihn auch Amsdorf dazu aufſtacheln mochte.

Weſtfal aber kämpfte für die falſche Umhüllung gegen den Kern. Gerade die Lehre Melanthon's und Calvin's war es, der er den Tod geſchworen. Was an Luther's Anſicht falſch geweſen, das hielt er für das Aechte. So iſt's begreiflich, wie man ein und dieſelbe thetiſche Lehre bei Luther, ohne ſie zu billigen, doch achten kann, bei Weſtfal aber ſchlechterdings verwerfen muß.

Die Methode ſeiner Polemik war noch verwerflicher. Er verſtand nicht, oder wollte vielmehr nicht verſtehen, was ſeine Gegner

mit der geiſtlichen Vereinigung mit Chriſto meinten. So klar ſich auch Calvin darüber ausgeſprochen hatte, daß er von einer communicatio imaginaria, einer Vereinigung mit Chriſto im und durch den Gedanken, von einer Vereinigung durch ſubjektiven Glauben nichts wiſſen wolle, ſo entſchieden er gegen dieſe comm. imag. gekämpft, ſo deutlich er eine reale Mittheilung Chriſti durch eine objektive wunderbare Wirkſamkeit des h. Geiſtes ſelbſt da noch gelehrt hatte, wo er nicht mehr bloß den Glaubenszuſtand als Bedingung, ſondern (irrig) den jemaligen Glaubensgrad als Maaß des Empfangs Chriſti angenommen hatte — mit einem Worte, ſo deutlich Calvin eine geiſtliche, d. h. durch den h. Geiſt bewirkte, Mittheilung Chriſti lehrte im Gegenſatz zu einer mündlichen: ſo entblödete ſich Weſtfal doch nicht, ihm allenthalben in die Schuhe zu ſchieben, daß er eine geiſtige, d. h. durch des Menſchen ſubjektiven Geiſt und ſubjektives Denken bewirkte Vereinigung mit Chriſto, im Gegenſatz zu einer realen, lehre. Er gab ihm Schuld, er erkläre edere corpus Christi für gleichbedeutend mit credere [20], mit dem ſubjektiven Glauben; er gab ihm Schuld, er lehre nichts als den Zwinglianismus, und verhülle ihn nur unter zweideutige Formeln [21].

Um ſo wichtiger wird uns nun die Frage, ob Calvin nicht etwa wirklich dadurch, daß er den Glaubensgrad als Maaß der Aufnahmfähigkeit des objektiv uns mitgetheilten Chriſtus beſtimmte, dem Weſtfal Veranlaſſung gegeben zu dem Argwohn, als laſſe er durch eine Glaubensthat Chriſtum zu uns bringen. Ehe wir auf dieſe Frage eingehen, ſtellen wir noch einmal die drei Anſichten, die hier in Betracht kommen, ſcharf nebeneinander.

a) Die wahre, von uns gebilligte bei Melanthon und in Cal-

---

20) Vgl. die vor. Anm.

21) Astuta autem ludunt amphibolia Zwingliani, cum usurpant nunc has formulas, accipi corpus et sanguinem sacramentaliter sive sacramenti modo. Verbis idem sonant, ut idem sentire videantur cum orthodoxis, a quibus tamen per omnia dissentiunt.

vin's frühern Schriften ausgeſprochene Lehre iſt dieſe. Im h. Abendmahl wird der ganze gottmenſchliche Chriſtus auf eine nicht locale, ſondern über die Schranken des Raumes erhabene, allmächtige Weiſe uns real und objektiv auf's neue mitgetheilt. Von unſerer Seite iſt nichts nöthig, als daß ein Glaubenszuſtand überhaupt da ſey und fortklinge, d. h. nicht durch poſitiven frevelhaften Leichtſinn im Augenblick der Communion unterbrochen ſey. Nicht aber iſt ein beſonderer Grad von Glaubensſtärke erforderlich, weder in dem Sinn als ob hiedurch die Aufnahme Chriſti erſt möglich würde, noch in dem Sinn, als ob das Maaß, wieviel und wieweit wir Chriſtum in uns aufnehmen, ſich hienach beſtimmte. Vielmehr ſoll ja gerade die erneute Mittheilung Chriſti ſelbſt erſt eine Steigerung und Stärkung unſeres ſchwachen Glaubenslebens bewirken. Am allerwenigſten aber iſt es unſere Glaubensthat, durch welche die Mittheilung Chriſti an uns bewirkt würde.

b) Die ſchiefe Lehre des **Cons. Tig.** iſt dieſe. Im heil. Abendmahl wird der ganze gottmenſchliche Chriſtus auf eine nicht locale, ſondern über die Schranken des Raumes erhabene, allmächtige Weiſe uns real und objektiv auf's neue mitgetheilt. Von unſerer Seite iſt nicht bloß nöthig, daß ein Glaubenszuſtand da ſey und fortklinge, wodurch ein Empfangen des objektiv uns mitzutheilenden Chriſtus überhaupt möglich wird; ſondern das Maaß, wieviel und wieweit wir Chriſtum in uns aufnehmen, richtet ſich nach dem (durch ſubjektive Wirkung des h. Geiſtes bewirkten) Grade des zuvor ſchon in uns vorhandenen Glaubens [22]). Nimmermehr aber iſt es unſre Glaubensthat, die dadurch, daß ſie ſich in den Himmel emporſchwingt, die Vereinigung mit Chriſto zu Stande bringt.

---

22) Hier tritt ein falſcher Dualismus auf zwiſchen jener nur objektiven (daher faſt magiſchen) operatio arcana des h. Geiſtes, wodurch er Chriſtum objektiv zu uns bringt, und dieſer nur ſubjektiven Wirkung des h. Geiſtes in unſerm Innern. Bei der letzteren ſoll der h. Geiſt allein ohne Chriſtum wirken, was verkehrt iſt. Vgl. Thl. 1, S. 88 ff. und 136 f.

c) Die falſche, Calvin mit Unrecht zur Laſt gelegte, Lehre iſt dieſe. Im h. Abendmahl wird durch das erneuerte *Andenken* an Chriſtum der *ſubjektive Glaube* geſteigert, und in dieſer Glaubensſteigerung ſchwingt ſich die Seele in gläubigem *Gedanken* zu Chriſto in den Himmel empor, und wird dadurch *geiſtig* neu mit ihm vereinigt. Die Glaubens*that* alſo macht das Sacrament zum Sacrament.

Wir ſehen ſchon allein aus dieſer Zuſammenſtellung, daß ſelbſt der **Consensus Tigurinus** noch himmelweit entfernt iſt von der Lehre, welche Weſtfal (und ſeit dem wie Viele!) Calvin Schuld gaben, und daß Calvin ſelbſt in *dem* Falle, wenn er bei der Schiefheit des Conſenſus fort und fort geblieben wäre, dem Weſtfal noch keine genügende Veranlaſſung zu jenen Anſchuldigungen gegeben hätte. Nun iſt aber Calvin *nicht* bei jener Lehre geblieben, ſondern energiſch und entſchieden zu ſeiner älteren, mit Melanthon *völlig* übereinſtimmenden Lehre zurückgekehrt.

Er wiederholt nämlich nicht allein ſeine alte Lehre von der *objektiven* Mittheilung Chriſti [23]), ſondern er modificirt auch weſent-

---

23) *Defensio I*: Fatemur Christum, quod panis et vini symbolis figurat, vere praestare, ut animas nostras carnis suae esu et sanguinis potione alat. Facessat igitur putida illa calumnia, theatricam fore pompam, nisi re ipsa praestet Dominus, quod signo ostendit. *Neque enim dicimus quidquam ostendi, quod non vere detur.* Jubet nos Dominus panem et vinum accipere; interea spirituale carnis suae et sanguinis alimentum se dare pronunciat. Hujus rei non fallacem oculis proponi *figuram* dicimus, sed *pignus* nobis porrigi, *cui res ipsa et veritas conjuncta est.* (Opp. VIII, p. 657). Ebenſo in der Ultima admonitio 1) von der centralen Vereinigung überhaupt: Haec nostrae doctrinae summa est, *carnem Christi panem esse vivificum*, quia dum fide in eam coalescimus, vere animas nostras alit et pascit. Hoc nonnisi *spiritualiter* fieri docemus, quia hujus sacrae unitatis vinculum *arcana* est *ac incomprehensibilis Spiritus sancti virtus.* 2) Vom h. Abendmahl insbeſondre: Etsi autem extra Sacramenti usum spi-

lich das, was er über den Glauben als Bedingung im Cons. Tig. geſagt hatte. Während er nämlich dort das Maaß der im Sacramente zu Stande kommenden Vereinigung mit Chriſto abhängig machte von dem Grade des zuvor ſchon in uns vorhandenen Glaubens, ſo verlangte er dagegen jetzt mit dürren Worten nur das Vorhandenſeyn eines Glaubenszuſtandes überhaupt. Und während es dort ſcheinen konnte, als thue ſeine geſpannte Forderung eines Glaubensgrades der Objektivität der Mittheilung Chriſti Eintrag, und laſſe dieſe durch uns bewirkt werden, ſo ſprach er jetzt dieſe Objektivität mit einer Schärfe und Präciſion aus, die ſchlechterdings nichts zu wünſchen übrig läßt. Und das alles erreichte er durch folgende einfache Vergleichung. Extra controversiam esse hoc debet (ſagt er in der Defensio I) sicuti lucere solem et suos e coelo radios emittere non sufficeret, nisi prius dati nobis essent oculi, qui luce ejus fruantur, ita Dominum frustra externis signis illucescere, nisi nos oculatos reddat. Imo sicuti solis calor, vivum et animatum corpus vegetans, in cadavere foetorem excitat, ita Sacramenta, ubi non adest fidei Spiritus, mortiferum potius quam vitalem odorem spirare, certum est [24]. Er redet erſtlich von

---

ritualiter Christo communicant fideles, aperte tamen testamur, Christum, qui coenam instituit, efficaciter per eam operari. (Ibid. p. 692).

24) Vgl. hiemit noch folgende Worte: Calumniose doctrinam meam pervertit, si impius ad mensam accedat, jam amplius virtutem non esse conjunctam signis; quod nusquam apud me reperietur. Pag. 98 ff. — Gegen Weſtfal's Lehre ſagt er: Quis non videt, exanimem fieri Christum et sacrilego divortio a Spiritu suo totaque virtute avelli? Obtendit, verbo fieri Sacramentum, non fide nostra. Hoc ut concedam, nondum tamen obtinet, promiscue Christum canibus et porcis ita prostitui, ut carne ejus vescantur. Neque enim desinit e caelo pluere Deus, licet pluuiae liquorem saxa et rupes non concipiant.

der doctrinellen, ſymboliſchen, dann von der pignorellen, exhibitiven Kraft der Sacramente. Die Sonne leuchtet, objektiv, wahrlich nicht durch unſrer Augen That. So objektiv erleuchten und beleben die Sacramente in ihrer Eigenſchaft als Symbole. Aber Augen muß man haben, um die erleuchtenden Strahlen der Sonne in ſich aufnehmen zu können, und Glauben muß vorhanden ſeyn, um durch das ſymboliſche Element der **externa signa** in den Sacramenten erleuchtet zu werden. Die Sonne wärmt ferner, objektiv, wahrlich nicht durch unſres Leibes Bewirkung. So objektiv ſtrömt Chriſtus ſeine Lebenskraft und belebende Wärme in uns ein. Aber ein lebendiger Leib muß es ſeyn, der durch die Sonnenwärme neubelebt und geſtärkt werden ſoll; ein Leichnam bleibt kalt, wie er iſt. So muß ein neues Leben in uns überhaupt vorhanden ſeyn, wenn die belebende Kraft Chriſti dasſelbe ſteigern ſoll; wer ganz todt iſt, vermag dieſe objektive Wirkſamkeit Chriſti nicht in ſich aufzunehmen. — Sowenig aber von dem Grad unſrer ſchon vorhandenen Leibeswärme es abhängt, wie ſehr und wieweit wir durch die Sonne erwärmt werden, ſo wenig hägnt es vom Grad unſeres ſchon vorhandenen Glaubens ab, wieſehr und weit wir Chriſti Kraft und Weſen in uns aufnehmen. — Wie vielmehr die Sonne es iſt, die dem erkaltenden wieder höhere Wärme giebt, ſo iſt es die objektive reale neue Mittheilung Chriſti, die den auf einen niedrigeren Grad herabgeſunkenen Glauben wieder auf einen höhern Grad emporhebt.

So ſpricht er ſich ſchon in der **Defensio I** aus; doch hat er in der **Secunda Defensio** alle einzelnen Punkte nach erfolgten Angriffen und Verdrehungen noch viel deutlicher und ſchärfer auseinandergeſetzt. Schon in der Vorrede pag. 5 leſen wir: **Nos carnem Christi et sanguinem vere nobis in Coena offerri asserimus, ut animas nostras vivificent. Nec ambigua est nostra definitio, non aliter hoc spirituali alimento, quod nobis in Coena offertur, vegetari animas, quam corpora nostra pane terreno aluntur. Vera igitur carnis et sanguinis Christi participatio in Coena a nobis statuitur. De voce substantiae**

si quis litem moveat, Christum asserimus a carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare; imo propriam in nos vitam diffundere, modo ne qua substantiae transfusio fingatur. Sogleich hier werden gewöhnlich zwei Punkte angegriffen, weil gänzlich mißverſtanden. Wenn Calvin die anima als das Chriſtum empfangende nennt, ſo verſteht man in ſeltſamem Spiritualismus unter der anima nicht die pſychiſche Subſtanz des Menſchen, den Mittelpunkt der Individualität, von dem ſowohl die geiſtigen Funktionen einerſeits, als die leiblichen andrerſeits ausgehen — alſo das eigentlich Subſtantielle des Menſchen — ſondern man nimmt „Seele" im Sinne von intellectus, Gedanken, und ſchiebt dieſe Meinung dann dem Reformator unter. Dieſer war aber wahrlich von einer ſo flachen Pſychologie weit entfernt. Man darf nur leſen, was er im Commentar zu 1 Theſſ. 5, 23 oder Inst. I, 15 ſagt, um ſich hievon zu überzeugen. Die anima, ſofern ſie für ſich allein dem corpus entgegengeſetzt wird, iſt ihm die unſterbliche essentia des Menſchen, essentia immortalis, creata tamen [25]). Dieſe Eſſenz hat zwei partes, den intellectus und die voluntas, welche letztere wieder an ſich ὁρμή, appetitus, ſoweit ſie aber der ratio gehorcht, βούλησις heißt [26]). Die anima, ſofern ſie vom corpus und vom spiritus als drittes unterſchieden wird, iſt „le siége des affections, oder de la volonté et de toutes affections" [27]), und der spiritus iſt dagegen l' intelligence et la raison. Geiſt und Seele zuſammen ſind nicht plures animae, sensitiva et rationalis [28]), ſondern die Eine Seele. Wir ſehen alſo: niemals definirt Calvin anima als das Reich der Gedanken, als

---

25) Letzteres im Gegenſatz zu Servet's Pantheismus; gleichbedeutend mit folgender Beſtimmung: Anima est Dei progenies, sed qualitate, non substantia (Inst. I, 15, 5.)

26) Inst. I, 15, 6—7.

27) Comm. zu 1 Theſſ. 5, 23. Vgl. mit Inst. I, 15, 2.

28) Inst. I, 15, 6.

gleichbedeutend mit mens oder intellectus; ſondern ihm iſt anima im engern Sinne die unſterbliche Subſtanz im Menſchen, der natürlich gegebene Keim ſeines Seelenlebens, der Sitz der Affekten und Triebe, kurz die Baſis einerſeits des leiblichen andererſeits des geiſtigen Lebens; anima im weiteren Sinn aber iſt ihm dieſe ſelbe Subſtanz nur mit Inbegriff des entwickelten geiſtigen Lebens. Wenn er nun ſagt, die anima des Menſchen werde mit Chriſto geſpeiſt, ſo heißt dies nichts anderes und nichts geringeres, als daß die Subſtanz des Menſchen, das eigentlich Eſſentielle im Menſchen, der Quellpunkt ſeines ganzen individuellen, ſowohl des geiſtigen als des leiblichen Lebens mit der Subſtanz Chriſti, als der einzigen Speiſe, die ihm wahrhaft Leben geben könne, real geſpeiſet werde.

Mit der Subſtanz Chriſti. Aber dies iſt nun ein zweiter Punkt, welcher angegriffen zu werden pflegt. Was für eine Subſtanz meint Calvin? Die Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti? Oder die Subſtanz der Perſon Chriſti überhaupt? Sicherlich das letztere. Iſt nun, fragt man mit der Wärme einer hervorbrechenden Entrüſtung, iſt nun die Redensart „Subſtanz" nicht ein bloßes Puppenſpiel, darauf berechnet, Unbeholfene zu täuſchen? Denkt Calvin bei der Subſtanz der Perſon Chriſti, mit der wir geſpeiſet werden, an irgend etwas mehr, als eine geiſtige Kraft Chriſti?

Doch wohl ohne Zweifel. Will man einigermaſſen beſonnen ſeyn, ſo wird man zugeben müſſen, daß das Ganze nicht kleiner iſt, als der Theil, und daß der Theil durch das Ganze nicht aus- ſondern eingeſchloſſen wird. Wer da glaubt, im Sacramente den ganzen Chriſtus nach ſeiner göttlichen und menſchlichen Natur, nach ſeinem Geiſt und ſeinem Leibe zu empfangen, der glaubt offenbar nicht weniger, ſondern mehr, als der, welcher nur einen Genuß des Leibes und Blutes allein annimmt. Das iſt an und für ſich klar; aber lutheriſche Theologen älterer und neuerer Zeit konnten eben des Argwohns nicht los werden, ob es auch Calvin Ernſt geweſen mit jener Lehre, daß wir den ganzen Chriſtus empfangen. Erſtlich warf man ein, daß nach Calvin Chriſtus ſeiner menſchlichen Natur nach im Himmel bleibe, uns alſo doch nur die göttliche Natur ſich

mittheile — ein wahrhaft todtgeborener Einwurf, da ja Calvin unſäglich oft es ausgeſprochen und immer wiederholt hat, daß zu einer realen Vereinigung der beiden Naturen Chriſti mit uns eine locale Nähe nicht erforderlich, und eine locale Diſtanz für die Allmacht Chriſti und des h. Geiſtes kein Hinderniß ſey [29]. Jener erſte Einwurf iſt alſo nichts als eine mißrathene Conſequenzmacherei, ausgehend von einer dem Calvin völlig fremden, ihm fälſchlich untergeſchobenen ſchwachgläubigen Vorausſetzung, daß eine über den Schranken des Raumes liegende Vereinigung des Gottmenſchen mit uns keine reale ſeyn könne! Man giebt nun dieſen Einwurf, daß nur die göttliche Natur Chriſti uns mitgetheilt werde, auf, und bringt einen zweiten Einwurf. Zwar nach beiden Naturen theile ſich (Calvin zufolge) Chriſtus mit, aber doch nur ſeinem gottmenſchlichen Geiſte, nicht ſeinem gottmenſchlichen Leibe

---

29) Defensio II, pag. 68—72 widerlegt Calvin dieſen Einwurf ausdrücklich und ſagt: Ita Christum corpore absentem doceo nihilominus non tantum divina sua virtute, quae ubique diffusa est, nobis adesse, sed etiam facere, ut nobis vivifica sit sua caro. — Reclamat hic Westphalus, me spiritus praesentiam opponere carnis praesentiae, sed quatenus id faciam, ex eodem loco clare patere malevolentia excaecatus non inspicit. Neque enim simpliciter Spiritu suo Christum in nobis habitari trado, sed ita nos ad se attollere, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat. — Westphalo intolerabilis est locutio, Christum in coelo totum manentem sua ad nos virtute descendere. (Die Ubiquität widerlegt er ſchlagend. Si nunc secundum corpus occupat totum mundum, quid aliud vel fuit ascensus ejus vel erit descensus, quam fallax et inane spectrum? Davon ſpäter.) Vgl. noch pag. 79: Atque mihi certa est ac expedita defensio, ut detur Christi corpus, minime tamen requiri praesentiam (im Brode); quia jam antea exposui, quod ex locorum distantia obstaculum ingeritur, immensa Spiritus virtute superari. Dari corpus utrinque fatemur; praesentiam quae inde minime consequitur, perperam inferri dico.

nach. Daß ſein verklärter Leib als materielle Subſtanz in Brod und Wein gegenwärtig ſey, davon will Calvin allerdings nichts wiſſen, weil er zu gut erkennt, daß ein verklärter Leib gar keine materielle Subſtanz ſey. Der verklärte Leib Chriſti iſt ihm ſeiner Subſtanz nach durch und durch Kraft, virtus. In der Verklärung hört der Dualismus von belebendem Geiſt und belebungsbedürftigem Stoffe auf; der verklärte Leib iſt durch und durch erſcheinender Geiſt, verräumlichtes Leben, überhaupt durch und durch Leben; er hat die Kraft, ſtofflich zu werden, wie und wo er will (Joh. 20, 19; Luk. 24, 16), ſo jedoch, daß er dabei den Stoff, nicht dieſer ihn beherrſcht; damit iſt im Grunde ſchon alles geſagt. Ich weiß wohl, daß vielen Leſern dieſe (ächt calviniſche) Idee fremd und wunderlich vorkommen wird, weil wir vor lauter Abſtraktions- und Reflexionsphiloſophie die wahre, ächte Naturphiloſophie und die Fähigkeit für dieſelbe verloren haben; es wird aber eine Zeit kommen, wo man die Idee des Lebens, und die reine Idee der verklärten Leiblichkeit wieder wird verſtehen lernen. Tieferblickende werden ſchon jetzt es einſehen, daß zwiſchen Geiſt und Natur zwar hienieden in dem Reiche der Sünde und des Todes ein Zwieſpalt iſt, daß aber dieſer Zwieſpalt ſich löſen ſoll und muß Und nun frage ich: welche andere Löſung iſt denkbar, als eine ſolche, wobei der Geiſt des Menſchen ſich nicht als leibloſen ſondern als geſtalteten, erſcheinenden, in die Natur hinein wirkenden beſtimmt, und zwar nicht in die Natur als in einen fremdbleibenden Stoff wirkend, ſondern ſo in ſie wirkend, daß die Natur aufhört etwas anderes zu ſeyn, als das ſich projicirende Leben des individuellen Geiſtes (d. i. der Seele) ſelber. Hat es damit ſeine Richtigkeit, ſo iſt auch erwieſen, daß der verklärte Leib nicht Stoff, ſondern durch und durch Kraft iſt, und iſt er Kraft, ſo wirkt er nicht mechaniſch, und bewegt ſich nicht mechaniſch, und theilt ſich nicht mechaniſch mit, ſondern wirkt dynamiſch, und bewegt ſich dynamiſch, und theilt ſich dynamiſch mit. Fehlt es doch gottlob ſchon hienieden nicht an Beiſpielen dieſer dynamiſchen Verleiblichungskraft! Iſt es eine mechaniſche oder eine dynamiſche Wirkung, wenn in der einfachen embryoniſchen Zelle des erzeugten Men-

ſchen die Züge von Vater und Mutter ſich abprägen? Iſt es eine mechaniſche oder eine dynamiſche Wirkung, wenn bei der Entwicklung des Embryo zum Fötus der Kopf geſtaltend wirkt auf Rumpf und Glieder? Iſt es eine mechaniſche oder dynamiſche Wirkung, wenn der Weinſtock Trauben erzeugt und keine Aepfel? Iſt es eine mechaniſche oder dynamiſche Wirkung, wenn der Sonnenſtrahl das Saatkorn erweckt. Warum will man denn beim verklärten Leibe Chriſti dasjenige als „unreal und ſpiritualiſtiſch" verſchreien, was in der gewöhnlichen Natur als real anerkannt wird? Warum nennt man es ſpiritualiſtiſch, wenn Calvin die Mittheilung Chriſti als Ausſtrahlung einer virtus aus ihm in uns hinein beſtimmt?! Wahrlich es muß einmal laut und offen ausgeſprochen werden, daß die die wahren Spiritualiſten ſind, die zum calviniſchen Begriff der verklärten Leiblichkeit ſich nicht erheben können, die die virtus für etwas — unreales halten, die noch befangen und gefangen ſind in dem Dualismus zwiſchen einer nur-geiſtigen und einer mechaniſch-materiellen Mittheilung Chriſti Calvin iſt es, der dieſen Dualismus, Mechanismus und Spiritualismus überwunden hat.

Wir haben ſchon früher dieſe ſeine tiefe Lehre von einer dynamiſchen Ausſtrahlung einer realen virtus aus dem verklärten Leibe Chriſti auf uns kennen lernen. Aber in der Secunda defensio hat er dieſe Lehre noch klarer und ſiegreicher als zuvor entwickelt.

Wie wenig er an eine participatio imaginaria denkt, ſieht man ſogleich in den Eingangsworten aus ſeinem Urtheil über Zwingli's Lehre. **Quum enim a tenebris Papatus emergere incipiens, tenui sanae doctrinae gustu concepto, legerem apud Lutherum nihil in sacramentis ab Oecolampadio et Zuinglio reliquum fieri praeter nudas et inanes figuras, ita me ab ipsorum libris alienatum fuisse fateor, ut diu a lectione abstinuerim** [30]).

---

30) Er kömmt ſodann auf den Cons. Tig. zu reden, beklagt ſich, daß Weſtfal nicht ſowohl die doctrina dieſes Cons., als das bloße Faktum eines Consensus zwiſchen Calvin und den Zürchern angegriffen habe,

Ebenſo beſtimmt erklärt er ſich (pag. 44) gegen die Lehre, acsi corpus Christi nihil aliud esset, quam ecclesiae societas; quum tamen uno consensu omnes praedicent: a capite coagmentari totum corpus, h. e. non aliter coalescere in unum corpus fideles, nisi dum Christo sunt uniti. Dann ſpricht er ſeine Lehre in folgenden Sätzen aus: (Pag. 50) Secundum nos panis ita corpus significat, ut vere, efficaciter ac re ipsa nos ad Christi communionem invitet. Dicimus enim, veritatem, quam continet promissio, illic exhiberi, et effectum externo symbolo annexum esse. (Pag. 51:) Nihilo etiam magis localis corporis absentia signi exinanitio est, quia non desinit Christus se offerre suis fidelibus fruendum, quamvis in terram non descendat. (Pag. 53:) Weſtfal vermöge nicht zu unterſcheiden zwiſchen einem imaginarium spectrum und der spiritualis Christi communio. Dieſe iſt ihm nicht eine geiſtige, ſondern eine geiſtliche. Mit dem Worte spiritualis ſchließt er nur die locale Gegenwart und mündliche Nießung der materiellen Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti aus, behauptet aber auf's entſchiedenſte, daß von Chriſti verklärtem **Leibe** eine virtus in uns **niederſteige**. (Pag. 55.) Ego vero, quamvis substantia carnis Christi animas nostras vere pasci fatear, substantialem praesentiam, quam imaginatur Westphalus, non minus hodie quam olim repudio. Neque enim si vivifica est nobis caro Christi, ideo transfundi in nos ejus substantiam necesse est. Sublato hoc transfusionis commento, de voce substantiae

---

um von da aus jenen zu verdächtigen, daß er Zwinglianer geworden ſey. — Hoc quidem jure mihi vindico, nunquam me ambigua loquendi forma captiose aliud prae me tulisse, quam sentirem. — Merkwürdig ſind noch folgende Worte (pag. 24): Coelum et terram testor, de re probe comperta me loqui: si crudeliter hactenus saevitum fuit in plurimos Christi martyres, ignem, quo consumpti sunt, maxime eorum vocibus tanquam flabellis fuisse accensum, quibus in Sacramentarios vociferari summa pietas fuit.

controversiam movere nunquam mihi venit in mentem, nec unquam dubitabo fateri, arcana Spiritus sancti virtute vitam in nos diffundi ex ejus carnis substantia, quae non abs re cibus coelestis vocatur. Alſo eine Ausſtrahlung einer Lebenskraft aus Chriſti verklärtem Leib. (Pag. 58.) Quia dico Christum in nobis habitantem ita ad se nos attollere, ut vivificum carnis vigorem in nos transfundat, non secus ac vitali solis calore per radios vegetamur, item, Christum in coelo manentem, ad nos sua virtute descendere, me fidem ecclesiae pervertere arguit, ac si negarem Christum nobis dare suum corpus. Ego vero, quum dico, Christum ad nos sua **virtute** descendere, nego me substituere aliquid diversum, quod donationem corporis aboleat. — Scio equidem, quod semel mortale corpus Christus induit, nunc novis caelestis gloriae qualitatibus esse praeditum. — Dico igitur, illo corpore, quod in cruce pependit, non minus in spiritualem vitam animas nostras vegetari, quam pane terreno corpora nostra aluntur. Sed quia videtur obstare locorum distantia, ne ad nos usque perveniat carnis Christi virtus, nodum hunc ita expedio, Christum, licet locum non mutet, sua ad nos virtute **descendere.** (Pag. 82:) Aliud est, praesentem Christi substantiam, ut nos vivificet, in pane sistere, aliud, vivificam esse Christi carnem, quia ex ejus substantia vita in animas nostras profluit.

Nur Ein Punkt bedarf nun noch näherer Beſprechung. Wir haben ſchon früher erwähnt, daß ſeit Planck die Meinung ſich verbreitet hat, Calvin lehre eine Erhebung der Seele in den Himmel. Soweit dieſe Anſicht aus einzelnen Stellen des Cons. Tig., wo Calvin ſagt, der Communicant ſolle ſeine Seele gen Himmel erheben, d. h. Chriſtum vom Himmel herab erwarten und nicht vom Brode her, gefolgert wurde, hat ſie ſich uns früher ſchon als aller und jeder Begründung ermangelnd erwieſen. Denn dort iſt nicht die Frage, wie und wodurch die objektive Mittheilung Chriſti an uns zu Stande

komme, ſondern die Frage, in welcher ſubjektiven Stimmung wir uns, wann dieſe Mittheilung geſchieht, zu verhalten haben, d. h. ob wir unſre anbetenden Blicke auf Brod und Wein richten ſollen, als ob in dieſen local Chriſtus zugegen wäre, oder ob wir unſre anbetenden Blicke zum Himmel erheben ſollen, weil Chriſtus, während wir Brod und Wein auf Erden empfangen, vom Himmel herab ſich uns mittheilt. — Allein nun iſt noch eine andere heterogene Reihe von Stellen übrig, aus welchen man ebenfalls die Erhebung der Seele in den Himmel herausliest. Wirklich redet nämlich Calvin in der Secunda Defensio zweimal davon, daß die räumliche Diſtanz inſofern kein Hinderniß der realen Mittheilung Chriſti ſey, als Chriſtus durch den heil. Geiſt unſre Seelen zu ſich emporzuziehen und ſo ſich mit ihnen zu vereinigen vermöge[31]. Vor allem muß zugegeben werden, daß hier nicht bloß von der ſubjektiven Stimmung des Communicanten die Rede iſt, ſondern von der Möglichkeit einer objektiven Vereinigung mit Chriſto. Dann aber müſſen doch jene Stellen äußerſt genau angeſehen werden. Es wäre doch wunderlich, wenn Calvin, nachdem er ſo entſchieden und unzweideutig einen descensus der virtus, der vis, des vigor, aus der substantia corporis et sanguinis Christi auf uns herab gelehrt hat, dann wieder in grellem Widerſpruch hiemit die Vereinigung mit Chriſto durch eine von unſrer Seite geſchehende That unſeres Glaubens, etwa gar durch eine imaginäre Gedankenerhebung in den Himmel bewerkſtelligt werden ließe! Wie konnte er doch dann noch[32] zugeben, daß

---

31) Pag. 60: Neque enim aliter Christum in Coena statuo praesentem, nisi quia fidelium mentes, sicuti illa est caelestis actio, fide supra mundum evehuntur, et Christus Spiritus sui virtute obstaculum, quod afferre poterat loci distantia, tollens, se membris suis conjungit. Pag. 62: Quod inter opiniones rejectitias alicubi posui, Christi corpus realiter et substantialiter adesse in Coena, minime cum vera et reali communicatione pugnat, quae et nostro in coelum ascensu constat, nec alium Christi ad nos descensum requirit, quam spiritualis gratiae.

32) S. oben Anm. 24.

auch, wenn ein Gottloſer hinzutrete, die signa ihre objektive virtus noch behielten? Soviel iſt ganz offenbar: wenn Calvin mit der Erhebung der Seele in den Himmel das meinte, was man ihm gewöhnlich unterlegt, ſo hat er ſeine ganze, ſcharf und gründlich durchgeführte Theorie ſelber wieder umgeſtoßen. Wie wäre das denkbar? Will man von einem Calvin, dem ſchärfſten, beſonnenſten Denker ſeiner Zeit, behaupten, er habe den Widerſpruch ſelber gar nicht bemerkt? Aber welche blinde Unklarheit würde hiezu gehören? Oder will man einem ſo fleckenloſen wahrhaftigen Charakter zutrauen, der ascensus animae ſey ſeine wahre Meinung und der descensus virtutis Christi nur eine vorgenommene Maske geweſen? Ihn vor dem Vorwurfe der Unredlichkeit zu ſchützen, halten wir nicht mehr für nöthig; aber was müßte man nur allein von einer ſolchen Unklugheit und Ungeſchicklichkeit halten, die ſich ſo täppiſch ſelbſt verrathen hätte! So drängt uns alſo alles auf eine genauere Interpretation jener zwei Stellen hin.

Vergeſſen wir doch in der erſteren derſelben das et nicht! Die mentes fidelium erheben ſich im Glauben über die Welt, und Chriſtus hebt durch einen Akt des heiligen Geiſtes das obstaculum räumlicher Entfernung auf. Zweierlei alſo wirkt zuſammen; von unſrer Seite der Glaube, welcher der localen Gegenwart nicht bedarf, Chriſtum nicht im Brode erwartet, ſondern über die Welt, über die ganze Kategorie der Räumlichkeit, ſich erhebt, und eine illocale oder ſuperlocale Mittheilung Chriſti vom Himmel her erwartet und glaubt; von Chriſti Seite ein wunderbarer Allmachtsakt des heil. Geiſtes, welcher dieſer Erwartung entſpricht, und die Raumesſchranke überwindet! Alſo ganz die alte Lehre! Der ascensus animae iſt nichts anderes, als jene ſubjektive Stimmung, von der ſchon im Cons. Tig. die Rede geweſen. Kein Wort von der Planck'ſchen Fiktion, daß die Seele local in den Himmel hinaufgehoben und dort (local) mit Chriſto geſpeiſt würde! Kein Wort auch davon, daß die Seele imaginär in ihren Gedanken ſich zu Chriſto erhübe, und durch dieſen ſubjectiven Glaubensakt die Vereinigung mit Chriſto bewirkt würde. Der objective Factor der Mit-

theilung Chriſti iſt hier, wie überall, die arcana operatio Spiritus sancti. Mit der Seelenerhebung iſt hier, wie überall, ſchlechterdings nur die ſubjektive Stimmung des Communicanten gemeint, ſchlechterdings nur das, daß er Chriſtum vom Himmel herab und nicht vom Brode her erwarten ſoll. Wer aber hieran dennoch noch zweifeln würde, dem antworten wir mit Calvin's eigenen Worten (pag. 87.) Quasi vero non etiam subinde occurrat haec locutio, Deum sedere inter Cherubim. Unde sequitur, quaerendum tunc sanctis patribus illic fuisse. Et certe, quum ad quaerendam ejus faciem David hortatur, Arcam foederis cum toto Sanctuario proponit. Nec vero hodie pias mentes ita in coelum assurgere jubemus, ut se a Baptismo et sacra Coena avertant. Quin potius sedulo monemus, cavendum esse, ne in praecipitium ruant, vel evanescant in vanis speculationibus, nisi in coelum conscendant his scalis, quae non frustra divinitus sunt nobis ordinatae. Iſt es hier nicht deutlich genug geſagt, daß nicht als causa efficiens des Zuſtandekommens der Vereinigung mit Chriſto, ſondern lediglich und allein als eine aus dem Vorhandenſeyn eines himmliſchen Mittheilungsaktes Chriſti ſich ergebende Forderung an uns der ascensus animae genannt wird?

Nun verſteht ſich auch ganz von ſelbſt, daß an jener zweiten Stelle, wo vom noster in coelum ascensus nur gelegentlich die Rede iſt, derſelbe ſo verſtanden werden müſſe, wie er in der erſteren Stelle erklärt war[33]). Das ganze Planck'ſche Figment löſt ſich nun alſo in ein reines Nichts auf. Wir erhalten folgendes Reſultat über Calvin's Abendmahlslehre, wie ſie ſich im letzten Stadium, von den Schiefheiten des Cons. Tig. gereinigt, ausgebildet hat.

33) Wenn Calv. in dieſer Stelle keinen andern descensus Christi, quam spiritualis gratiae gelehrt wiſſen will, ſo erklärt ſich aus dem Context, was er unter der geiſtlichen Gnade verſteht. Dem localen Deſcenſus der materiellen Subſtanz ſtellt er den illocalen Deſcenſus jener himmliſchen Kraft des verklärten Leibes entgegen.

Im Akte des heil. Abendmahls findet eine reale objective Mittheilung Chriſti an den Communicanten ſtatt. Brod und Wein ſind Pfänder der Gewißheit dieſer Mittheilung, in Kraft der Verheißung, daß Chriſtus ſich, ſo oft das Sacrament gebraucht wird, gleichzeitig neu mittheilen wolle. Das, was Chriſtus mittheilt, iſt er ſelbſt nach Gottheit und Menſchheit, Geiſt und Leib. Von der Subſtanz ſeines verklärten Leibes, welcher durch und durch Kraft iſt, ſteigt eine reale Kraft, eine Lebenskraft, in uns, und zwar in den Mittelpunkt unſerer unſterblichen Eſſenz, unſerer Seele, hernieder. Dies geſchieht nicht in localer Weiſe, ſo daß dieſe Kraft durch die Medien des zwiſchen uns und Chriſto liegenden Raumes ſich (ſchnell oder langſam) hindurch bewegte, ſondern in illocaler, über die Raumeskategorie erhabener, durch einen objektiven Allmachtsakt des h. Geiſtes vermittelter Weiſe. Wir haben daher Chriſtum nicht local im Brode zu ſuchen, ſondern unſre Sinnen und Gedanken im Glauben gen Himmel zu erheben, und unmittelbar vom Himmel her dieſe Mittheilung zu erwarten. — Dieſe objektive Mittheilung wird nicht bewirkt durch unſre Glaubensthat (vielmehr durch einen allmächtigen Akt Chriſti und des h. Geiſtes); ſie hängt auch nicht ab von unſerm Glaubensgrad, ſondern ſie findet immer ſtatt, auch wenn der Communicant poſitiv gottlos iſt; aber den ſich uns mittheilenden Chriſtus in ſich empfangen können nur diejenigen, in welchen ein Glaubenszuſtand vorhanden iſt. Die andern ſtoßen ihn und ſeine reale Mittheilung poſitiv zurück, während die erſteren, welcher Grad von Glaubensleben auch immer in ihnen vorhanden geweſen ſeyn möge, in demſelben durch jene neue Mittheilung Chriſti weitergefördert werden.

Dieſe ſelbe Lehre, wie ſie in der Controverſe mit Weſtfal mehr ſporadiſch auftritt, hat Calvin endlich in der dritten Ausgabe der **Institutio** (1559) in poſitiv einheitlicher Darſtellung — in ihrer vollendetſten Abrundung — dargeſtellt [34]). Wir ſtellen ſie in den Hauptſtellen zuſammen.

34) Inst. IV, 17.

Postquam nos semel in familiam suam recepit Deus, nec tantum ut servorum loco nos habeat, sed filiorum, ... continuo etiam vitae cursu nos alere suscipit. Nec eo contentus, dato pignore nos hujus continuae liberalitatis certiores reddere voluit. In hunc ergo finem alterum ecclesiae suae Sacramentum dedit per manum unigeniti Filii, spirituale epulum scilicet, ubi se Christus vivificum esse panem testatur. — Primo signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percipiamus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant. — (Deus) cibum assidue ministrat, quo nos in ea vita sustineat et conservet, in quam nos verbo suo genuit. Porro unicus animae nostrae cibus Christus est, ideoque ad eum nos invitat coelestis Pater, ut ejus communicatione refecti, vigorem subinde colligamus, donec ad caelestem immortalitatem perventum fuerit. So weiſe uns das Sacrament erſtlich ſeiner doktrinellen Bedeutung nach auf Chriſti Tod; ſodann ſey es zweitens (sect 2) ein testimonium, in unum corpus nos cum Christo coaluisse, ut quicquid ipsius est, nostrum vocare liceat, alſo ein Zeugniß der ein für allemal überhaupt beſtehenden Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Drittens aber (sect. 5): Restat, ut applicatione id totum ad nos perveniat. — Non facit sacramentum, ut Christus panis vitae esse primum incipiat, sed, dum in memoriam revocat, panem vitae esse factum, quo assidue vescamur, ejusque panis gustum et saporem nobis praebet, ut vim panis illius sentiamus facit. Semel itaque ipsum dedit, quo panis fieret, quum in mundi redemtionem crucifigendum imposuit; quotidie dat, ubi participandum, quatenus crucifixum est, evangelii verbo nobis offert, ubi eam exhibitionem sacro Coenae mysterio obsignat, ubi id ipsum intus complet, quod exterius designat. — Sunt enim, qui manducare Christi carnem et sanguinem ejus bibere, uno verbo definiunt, nihil esse aliud quam in Christum ipsum credere. Sed mihi expressius quidquam ac sublimius videtur voluisse docere Chri-

stus in praeclara illa concione, ubi carnis suae manducationem nobis commendat, nempe vera sui participatione nos vivificari, quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne, quam ab ipso vitam percipimus, simplici cognitione percipi quispiam putaret. Quemadmodum enim non aspectus sed esus panis corpori alimentum sufficit, ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. — Illis manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur. — In hunc modum voluit Dominus, panem vitae se nuncupando, non tantum docere, in mortis resurrectionisque suae fide repositam esse nobis salutem, sed vera etiam sui communicatione fieri, ut vita sua in nos transeat ac nostra fiat, non secus ac panis, dum in alimentum sumitur, vigorem corpori administrat.

Dieſe centrale reale Vereinigung iſt nicht bloß eine Vereinigung mit Chriſti Gottheit oder Geiſt, ſondern auch mit ſeinem verklärten Leibe. (Sect 7 sq.) Neque illi praeterea mihi satisfaciunt, qui nonnullam nobis esse cum Christo communionem agnoscentes, eam dum ostendere volunt, nos Spiritus modo participes faciunt, praeterita carnis et sanguinis materia. — (Christus) docet, non modo se vitam esse, quatenus sermo est Dei aeternus, qui e coelo ad nos descendit, sed descendendo vim istam in carnem, quam induit, diffudisse, ut inde ad nos vitae communicatio promanaret. Hinc et illa jam consequuntur, quod caro ejus vere est cibus, sanguis ejus vere est potus, quibus alimentis in vitam aeternam fideles educantur. Dieſe Kraft, Lebensbrod zu ſeyn, hat Chriſti Fleiſch, zwar nicht an ſich als Fleiſch, wohl aber als Fleiſch des mit Herrlichkeit gekrönten Menſchenſohnes. — Quemadmodum e fonte aqua nunc bibitur, nunc hauritur, nunc per canales irrigandis agris deducitur: qui tamen non a se ipso exuberat in tot usus, sed ab ipsa scaturigine, quae perenni fluxu novam subinde largitatem ibi sufficit ac subministrat: ita

Christi caro instar fontis est divitis et inexhausti, quae vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit. Er citirt ſodann 1 Cor. 6, 15, und fährt fort: Quae omnia non posse aliter effici intelligimus, quin *totus spiritu et corpore* nobis adhaereat. Sed arctissimam illam societatem, qua ejus carni copulamur, splendidiore adhuc elogio illustravit, Eph. 5, 30. — Summa sit, non aliter animas nostras carne et sanguine Christi pasci, quam panis et vinum corporalem vitam tuentur et sustinent. Neque enim aliter quadraret analogia signi, nisi *alimentum suum* animae in Christo reperirent; quod fieri non potest, nisi nobiscum Christus vere in unum coalescat nosque reficiat carnis suae esu et sanguinis potu.

Er geht nun (sect. 10) zu der weiteren Frage, *wie* dieſe Mittheilung Chriſti zu Stande komme. Er antwortet, wie immer, ſo auch hier wieder, mit der arcana Spiritus sancti operatio. Etsi autem, ſagt er, incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum, meminerimus, *quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Spiritus sancti virtus*, et quam stultum sit, ejus immensitatem modo nostro velle metiri. Von der vermeintlichen Seelenerhebung ſagt er kein Wort. Ihm theilt ſich Chriſtus mit durch einen *objektiven* Allmachtakt des h. Geiſtes [35].

35) Rein unbegreiflich iſt die Scheu mancher luth. Theologen vor der Mitwirkung des h. Geiſtes beim Sacrament! Sowie man eine ſolche behauptet, ängſtigen ſie ſich ſogleich, daß nun das Sacrament in's *Subjektive* herabgezogen werde! Dabei fühlt man ſich unwillkührlich zu der Gegenfrage veranlaßt: Iſt euch vielleicht der h. Geiſt ſelber etwas ſubjektives? iſt er euch nur im ſubjektiven Innern des Menſchen vorhanden? Oder wenn das nicht, wenn ihr wirklich ernſtlich und nicht bloß mit den Worten an eine objective Exiſtenz des h. Geiſtes als der dritten Hypoſtaſe in Gott glaubet, wie könnt ihr dann noch eine Mitwirkung des h. Geiſtes im Sacramente leugnen? wie könnt ihr, ohne

Er kömmt nun auf die Frage, wann ſich uns Chriſtus mittheilt, und ſpricht es ſcharf aus, das h. Abendmahl ſey nicht bloß ein Pfand dafür, daß überhaupt eine reale centrale Gemeinſchaft zwiſchen Chriſto und dem Communicanten beſtehe, ſondern ein Pfand, daß jetzt Chriſtus neu ſich mittheile. (Sect. 10.) Jam sacram illam carnis et sanguinis sui communicationem, qua vitam suam in nos transfundit Christus, non secus acsi in ossa et medullas penetraret, in Coena etiam testatur et obsignat; et quidem non objecto inani aut vacuo signo, sed efficaciam spiritus sui illic proferens, qua impleat, quod promittit. Et sane rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt, quanquam a fidelibus solis cum fructu percipitur. — (Sect. 11): Dico igitur, in Coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem ejus, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis justitia adimplevit, quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae ejus facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus.

Nun widerlegt er die ſuperſtitiöſen Anſichten der Trans- und Conſubſtantiation. Er ſcheidet ſcharf (sect. 12) zwiſchen der praesentia Christi in Sacramento und der localis praesentia Christi in pane. Er will (sect. 14) mit der geſammten alten Kirche die res terrena, Brod und Wein, von der res coelestis, Chriſti Fleiſch und Blut, unterſchieden wiſſen. Beide ſeyen nicht local mit einander, noch weniger höre die res terrena ganz auf zu exiſtiren. Sondern der Akt ſey gegenwärtig im Akte. Er wolle ſelbſt gegen den Ausdruck „inclusio Christi im Brode" nicht ſo ſehr kämpfen (sect. 16), si ita sensum suum explicarent: dum panis in mysterio por-

---

Frevel, den, der ὁμοούσιος mit dem Sohne iſt, von dem Gipfel des Werkes des Sohnes ausſchließen? wie könnt und möget ihr ſagen, die Lehre von einer objektiven Mitwirkung des h. Geiſtes ziehe das Sacrament in die Sphäre der Subjektivität herab?!

rigitur, annexam esse exhibitionem corporis, quia inseparabilis est a signo suo veritas. Sofern man aber mit der inclusio eine locale Gegenwart sub pane bezeichne (corpus illic occultum latere), und dieß überdies durch die Ubiquität begründe, ſo ſehe er darin nichts als einen Unglauben, quia non aliam carnis et sanguinis participationem concipere sustinent, nisi quae vel loci conjunctione atque contactu vel crassa aliqua inclusione constet. — Ceterum (sect. 19) his absurditatibus sublatis, quicquid ad exprimendam veram substantialemque corporis ac sanguinis Domini communicationem, quae sub sacris Coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio, atque ita, ut non imaginatione duntaxat aut mentis intelligentia percipere, sed ut re ipsa frui in alimentum vitae aeternae intelligantur.

Wie er die Trans- und Conſubſtantiation verwirft, ſo auch die (von Melanthon ebenfalls ſo beſtimmt als „neu und unerhört" verworfene) Anſicht, daß man mit dem Kelche etwas anderes, als mit dem Brod, und nicht vielmehr beidemale den ganzen Chriſtus empfange. (Sect. 20): Ex omnibus ... quaero, ubi Lucas et Paulus calicem dicunt Testamentum in sanguine, annon idem exprimant, quod priore membro, ubi panem nominant corpus? Eadem certe religio fuit in una parte mysterii, quae in altera. — Quoties ergo ex verbo uno contendent, panem esse corpus, ego ex pluribus verbis commodam interpretationem afferam, esse Testamentum in corpore. Quid enim? an quaerendus erit interpres Paulo et Luca fidelior aut certior? — Quodsi impugnant, non mecum, sed cum Spiritu Dei certamen illis est. Es iſt dies zuzugleich ein Beweis, daß Calvin's ganzer Lehre noch immer die alte Baſis der richtigen zwingliniſchen Exegeſe zu Grunde lag; auch er bezog die Worte „mein Leib, mein Blut" nicht unmittelbar auf den verklärten Leib. Aber bemerkenswerth iſt dann auch, wie Zwingli's richtige aber unentwickelte Keime bei Calvin zu ihrer vollen Entfaltung gelangt ſind. Er erklärt das est nicht durch ein vages,

vieldeutiges significat, ſondern durch: hoc est testamentum corporis mei, (vergl. oben Theil I, S. 113) und in dem Bunde ſowie im Symbol des Eſſens ſieht er die Hindeutung auf die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, während die Worte „Leib, Blut" zunächſt nur auf das Faktum ſeines Todes weiſen.

Weiter gegen den Schluß (sect. 31) polemiſirt er noch einmal gegen den Unglauben, welchem mit der localen Deſcendenz Chriſti auch die reale Mittheilung verloren geht. Christus praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat. Hier findet ſich noch einmal die Erhebung unſer zu Chriſto im Vorbeigehn erwähnt. Quasi vero, si ad se nos evehat, non aeque potiamur ejus praesentia. Er will hier offenbar nicht von der ſubjektiven Stimmung des Kommunicanten, ſondern von der objektiven Urſache der objectiven Mittheilung reden. Er will die illocale Vereinigung der localen Deſcendenz gegenüberſtellen, und bezeichnet erſtere, wie Lasko gethan, als evectio des Menſchen in den Himmel. Die Bezeichnung iſt ungenau aber unverfänglich. Ungenau, weil das evehere ſelbſt wieder ein, der Raumkategorie entnommener, bildlicher Ausdruck iſt. Aber unverfänglich, weil aus dem Context und dem Gegenſatz klar hervorgeht, daß Calvin dem localen Deſcenſus nicht einen localen Aſcenſus, ſondern vielmehr dem Localem ein Illocales entgegenzuſetzen beabſichtigt. Daß er wirklich nur den localen Deſcenſus in's Brod, nicht aber die Objektivität und Realität des illocalen Deſcenſus Chriſti in uns leugnen will, ſieht man aus der Stelle (sect. 24): Dicimus, Christum tam externo symbolo, quam Spiritu suo ad nos descendere, ut vere substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras vivificet. Die Art dieſes illocalen Deſcenſus galt ihm als ſchlechthin unvorſtellbar und als unbegreifliches Geheimniß. (Sect. 32): Porro de modo si quis me interroget, fateri non pudebit, sublimius esse arcanum, quam ut vel meo ingenio comprehendi vel enarrari verbis queat; atque, ut apertius dicam, experior magis quam intelligam. Itaque veritatem Dei, in qua acquiescere tuto licet, hic sine controversia amplector. Pronunciat ille, car-

nem suam esse animae meae cibum, sanguinem esse potum. Talibus alimentis animam illi meam pascendam offero. In sacra sua Coena jubet me sub symbolis panis ac vini corpus ac sanguinem suum sumere, manducare et bibere; nihil dubito, quin et ipse vere porrigat et ego recipiam. Tantum absurda rejicio, quae aut coelesti Christi majestate indigna aut ab humanae ejus naturae veritate aliena esse apparet. Ingenue confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab ipsis docetur, me repudiare, quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro. — Wie ſchön und demüthig ſpricht er ſich auch sect. 7 aus, wo er das heil. Abendmahl ein tantum mysterium nennt, quod ne animo quidem satis me comprehendere video, et libenter ideo fateor, ne quis ejus sublimitatem infantiae meae modulo metiatur. Quin potius lectores hortor, ne intra istos nimium angustos fines mentis sensum contineant, sed multo altius assurgere contendant, quam meo ductu possint; nam ego ipse, quoties hac de re sermo est, ubi omnia dicere conatus sum, parum adhuc mihi pro ejus dignitate dixisse videor. Quanquam autem cogitando animus plus valet, quam lingua exprimendo, rei tamen magnitudine ille quoque vincitur et obruitur. Itaque nihil demum restat, nisi ut in ejus mysterii admirationem prorumpam, cui nec mens plane cogitando, nec lingua explicando par esse potest.

Wir nehmen hier von Calvin's Abendmahlslehre, ſowie von ſeiner Perſon Abſchied. Wir fanden die erſtere weſentlich identiſch mit der melanthoniſchen; ſoll ja ein Unterſchied zwiſchen beiden ſeyn, ſo wird er zu Calvin's Vortheil ausfallen, welcher durch ſeine aufrichtigere Darlegung und ſchärfere Ausbildung vielen Zweideutigkeiten und Mißverſtändnißen vorgebaut hat, welche bei Melanthon noch möglich ſind. Ob nun Calvin's Abendmahlslehre eine *allſeitig vollendete*, ob in ihr nun die *volle Wahrheit* vorhanden iſt? — In

Betreff der Form muß dies von vorneherein geleugnet werden. Denn ſo ſehr er allenthalben nach der äußerſten Vollendung und Präciſion des Ausdrucks ringt, ſo ſind doch einige tieferliegende Begriffsbeſtimmungen ſeiner plaſtiſchen Hand entſchlüpft, oder die Wärme der Sprache hat ihn über den Horos hinausgeriſſen. So ſchwankt er im Ausdruck substantia. Bald nimmt er es im Sinne von verklärter Weſenheit und lehrt einen Empfang der substantia Christi; bald im Sinne von materieller Subſtanz und leugnet den Empfang der Subſtanz des Leibes Chriſti oder ſeine „ſubſtantielle Gegenwart". Die Wörter Coena und Sacramentum ſelber braucht er bald zur Bezeichnung der Handlung und behauptet dann die praesentia Christi in sacramento; bald im auguſtiniſchen Sinn zur Bezeichnung der res terrena in der Handlung, und leugnet die „localis praesentia Christi in coena". Beſonders aber ſchwankt er drittens im Gebrauche des Wortes descendere. Bald nimmt er es im Sinne Weſtfal's von räumlichem Niederſteigen, und leugnet, daß Chriſtus im Brod und Wein herniederſteige; bald behauptet er, daß von Chriſti verklärter Leiblichkeit ein vigor in uns niederſteige, aber die nähere Erläuterung zeigt, daß er hier an ein illocales, nicht phyſiſche Medien durchlaufendes, ſondern allmächtig-unmittelbares Ausſtrahlen der Weſenheit Chriſti auf und in uns denke. Und ſo kann er viertens dieſe ſelbe illocale Allmachtwirkung an einer andern Stelle (Inst. IV, 17, 31) als ein evehi nos ad Christum bezeichnen, wo evehi ebenſo wenig local zu nehmen iſt, als dort descendere. Endlich aber bezeichnet er im Cons. Tig. und der Sec. Def. mit den ganz ähnlichen Ausdrücken: ascensus mentis, attollere animam, vielmehr die ſubjektive Stimmung der Seele in dem Augenblicke, wo ſie die objektive Mittheilung ihres Herrn und Heilandes erwartet. In der Sache widerſpricht er ſich nirgends; das wird ein jeder zugeben müſſen, der mit unbefangenem, aufrichtigem, vorurtheilsfreiem Blick ſeine Schriften (wohlgemerkt: ſeine Schriften, nicht herausgeriſſene Stellen aus denſelben!) lieſet; aber im Ausdruck bleibt er ſich in Betreff jener fünf Fälle nicht conſtant, und dies gab denen, die ſeine Lehre nun einmal verdrehen wollten, Waffen in die Hand.

Was den *Inhalt* betrifft, ſo ſtehe ich nicht an, Calvin's Abendmahlslehre für ſo *vollendet* zu erklären, als die Lehre und Einſicht eines armen, ſchwachen Sterblichen in ein ſolches unergründliches Myſterium überhaupt vollendet ſeyn kann. Seine Lehre iſt in ihrem Gegenſatz zu Zwingli wie zu Weſtfal vollkommen die Lehre der heil. Schrift. Nichtsdeſtoweniger gebe ich zu, daß dieſe Lehre, *wie ſie nachher als Lehre der reformirten Kirche* nicht ſowohl ſymboliſch feſtgeſetzt wurde, als *bei den Dogmatikern erſchien*, hier und da wieder in Unvollkommenheiten und Schiefheiten zurückſank, und das zwar aus dem Grunde, weil man den *Lebensnerv* derſelben, *jene Auffaſſung der verklärten Leiblichkeit als reiner Kraft*, eine Auffaſſung, womit Calvin ſeiner Zeit um mehr als drei Jahrhunderte voraneilte, nicht in ſich aufzunehmen im Stande war, und allerdings und unleugenbar in einen Spiritualismus zurückſank, der anima die mens ſubſtituirte, die fides zur causa efficiens machte, und überhaupt die ganze falſche Beziehung auf die Prädeſtinationslehre wieder hereintrug, wie wir das ſpäter, an ſeinem Orte, ſehen werden. So iſt alſo kein Widerſpruch zwiſchen der Würdigung der Lehre Calvin's und dem aufrichtigen Eingeſtändniß, daß das reformirte Dogma einer weſentlichen Correktur und Weiterbildung bedürfe.

Wir nehmen hier auch von *Calvin's Perſon* Abſchied. Noch etwas weiteres über dieſe Perſon hinzuzufügen, halte ich für überflüſſig [36]. Wer offnen Auges die bisher beigebrachten Aktenſtücke

---

36) Eines ſey mir doch vergönnt in einer Anmerkung noch zu bemerken, was, wenn auch nicht auf das h. Abendmahl bezüglich, doch inſofern ein Plätzchen finden darf, als ich nun einmal überzeugt bin, daß man die *Lehre* nicht von dem *Menſchen* trennen darf, und eine allſeitige Würdigung des letzteren zur Würdigung der erſteren hinzugehört. — *Servet's Scheiterhaufen* haftet an Calvin's Perſon als ein (ſo ſcheint es) unauslöſchlicher Makel. Servet's Tod iſt ein ſtehender Artikel geworden, der in unzähligen Schriften und Broſchüren wiederkehrt. Da möchte ich nun in aller Beſcheidenheit verweiſen auf: **Kil-**

und Documente verfolgt hat, der hat hiemit ſchon von ſelbſt ein weit vollſtändigeres Bild dieſer wahrhaft erhabenen Perſönlichkeit empfan-

---

liet, procès de Michel Servet, Genève 1844, eine Schrift, in welcher die verloren geglaubten, doch von Rilliet glücklich wieder aufgefundenen Akten des Proceſſes mitgetheilt ſind. Aus dieſer Schrift ergiebt ſich in Kürze Folgendes. Die Partei der libertins lockte Servet, gegen deſſen kraſſen Pantheismus Calvin längſt polemiſirt hatte, nach Genf, um Calvin zu ärgern, und in der Abſicht, um einen Proceß zu veranlaſſen, wobei man dann Calvin zum Trotz den Servet freiſprechen wollte. Calvin klagte ihn der Blasphemie an, und wollte, daß die ganze Sache vor dem geiſtlichen Forum entſchieden würde; die Gegenpartei war es, die die Sache, Calvin zum Trotz, vor das weltliche Forum zog, und dadurch kriminell behandelte. Aber der Advocat Servet's iſt ungeſchickt, Servet noch ungeſchickter; er überſchreitet die geheimen Inſtructionen der Partei, die ihn vorgeſchoben, und ſpricht ſich für den Anabaptismus aus; nun ſieht ſich das weltliche Forum wider Willen genöthigt, Servet als „Wiedertäufer und Unruhſtifter" zu richten. Zugleich hält das Gericht es für Ehrenſache, Servet nicht nach Vienne auszuliefern, wo er ſchon in contumaciam zum Tode verurtheilt war, und zugleich dünkt es ihm Ehrenſache, gegen Anabaptiſten nicht laxer zu verfahren, als katholiſche Obrigkeiten. Noch einmal indeſſen tauchen rein theologiſche Fragen auf, über die Calvin ein Gutachten abgeben muß. Zugleich ſteigert ſich Servet's ſinnloſe Unverſchämtheit. Dennoch macht die libert. Partei noch einen letzten Verſuch, Calvin zum Trotz ihr Werkzeug zu retten; ſie ſchickt die Akten an die Regierungen von Zürich, Schafhauſen, Bern und Baſel, und erbittet ſich ein Gutachten über Schuldig oder Unſchuldig. Alle vier Gutachten erkannten das Schuldig. (Wenn nur in einem derſelben der Wunſch beigefügt war, man möge Servet mit dem Tode beſtrafen, ſo lag die Urſache darin, daß Genf nicht über die Art der Beſtrafung, ſondern nur über das Schuldig oder Unſchuldig ein Gutachten verlangt hatte). Nach den beſtehenden Geſetzen wurde Servet zum Feuertod verurtheilt. Calvin war es, der ſich vergeblich alle Mühe gab, die Todesart in Enthauptung umzuändern. — Soviel in Kürze. Es wird dies wenige hinreichen, um in dieſer Sache

gen, als ich es in wenigen Worten zu geben vermöchte. Soviel kann man wohl ſagen: Dächten wir uns die Gemüthstiefe Luther's, die Friſche, die Reinheit und den regen Wahrheitsſinn Zwingli's, die Charakterſtärke und Energie und kryſtallhelle Wahrhaftigkeit Calvin's und die allſeitige Reinheit der Lehre Melanthon's, welcher von Calvin's Prädeſtinationslehre frei, Calvin's Abendmahlslehre theilte — dächten wir uns dies alles in Einem Reformator vereinigt: dann, dann wäre die Gefahr einer Menſchenvergötterung entſetzlich groß! Gott ſey Dank, der ſchwache Menſchen zu Werkzeugen Seiner Kraft erwählt hat! Aber wenn ſchon ein jedes der vier Trümmer, in die zerſchlagen der Eine himmliſche Reformator, der h. Geiſt, auf Erden erſchien, trotz aller beigemiſchten Fleiſchesſchwachheit ſo erhaben daſteht — — iſt das nicht der bündigſte Beweis für die Gottheit Jeſu Chriſti, deſſen Herrlichkeit alle Herrlichkeiten und Erhabenheiten der vier Reformatoren zuſammengenommen ſo unausſprechlich überragt?

---

jeden Mackel von Calvin zu entfernen. Was an der Geſchichte Trübes bleibt, fällt nicht ihm und ſeinem Charakter, ſondern dem Geiſt der Zeit und den damaligen Rechtsbegriffen zur Laſt. Darüber, daß Blasphemie criminell zu beſtrafen ſey, herrſchte im ganzen kleinen Rathe in Genf — auch bei Melanthon — kein Zweifel. Mit welcher ſchaurigen Unklarheit aber damals die Gerichte verfuhren, wie ſie Blasphemie und Anabaptismus und Aufruhrſtiftung bunt durcheinanderwarfen, dafür liefern jene Akten eines (dem Calvin feindlichen) Gerichtshofes einen leider nur allzu ſprechenden Beleg!

---

§. 40.

Die Pfalz.

Wir kehren nun nach Deutſchland zurück.

Der Sieg der flacianiſchen Partei über Lasko war ein Sieg über eine verſtreute hülfloſe Heerde. Bald unternahm die Partei größeres. Sie ging nun allen Ernſtes darauf aus, die melanthoniſche Richtung aller Orten anzugreifen, zu verdächtigen, zu verdrängen. Es war ein tollkühnes Unternehmen; aber jene Partei kannte zu gut die perſönliche Furchtſamkeit ihres Gegners, zu gut den fanatiſchen Zündſtoff, welcher im Pöbel aller Orten vorhanden lag, und durch das Geſchrei, daß die Lehre des von der Menge faſt vergötterten Luther verunreinigt werde, leicht zu hellen Flammen angeblaſen werden konnte; zu gut wußte ſie endlich, was ſich auf politiſchem Gebiete ausrichten ließ durch den Schreckſchuß einer Anklage, als ob die melanthoniſche Richtung von der Augsburgiſchen Confeſſion abgefallen und des Reichsfriedens unberechtigt ſey. Dieſe drei Hebel wurden nun mit einer Beharrlichkeit und Conſequenz angewendet, welche in dieſem triſten Schauſpiel das einzige iſt, was wir bewundern können. Denn außerdem ſind die einzelnen Züge desſelben, von dem Kanzeldisput Tiemann's an bis zum Schaffot Krakau's, nicht minder widerlich, als die Grauſamkeiten gegen die Heerde Lasko's es waren.

Das Land, welches zuerſt den Beſtrebungen jener Leute ein Feld bot, war die Pfalz. Hier boten ſie alle Mittel auf; doch ſie waren noch nicht routinirt; die Brutalität überwog vor der Liſt, und der ſchon gewonnen erachtete Sieg ging verloren. Es bildete ſich in der Pfalz unter Melanthon's Einfluß der Kern der deutſchreformirten Kirche, und hier kam die Abendmahlslehre von den erſten Anfängen der vagen und unbeſtimmten melanthoniſchen Terminologie aus allmählich zu ihrer höchſten, auch in formeller Beziehung reinſten Entfaltung.

Werfen wir, um uns des näheren hievon zu überzeugen, einen Blick auf die Zuſtände dieſes geſegneten Landes, wie ſie vom Anfange des Jahrhunderts an ſich herausgebildet hatten. Die Pfalz war ein Sitz der Reformation ſchon vor der Reformation. Hier lebten unter dem milden Scepter des Churfürſten Philipp des Aufrichtigen (1476—1508) ein Weſſel, ein Agricola, ein Reuchlin, ein Spangel. Nur die Univerſität Heidelberg war eine eiſerne Gegnerin des Humanismus [1]). Offen konnte deshalb die Reformation dort nicht auftreten. Aber in den Gemüthern des Volks war ſie längſt vorbereitet. In der Pfalz lebte auf Sickingen's Schlöſſern Oecolampad; die Pfalz ſchenkte Deutſchland ſeinen Melanthon. Unter Ludwig V. (1508—1544) kamen Simon Grynäus, Buſch und andere nach Heidelberg; aber an einen Beitritt zu den proteſtantiſchen Ständen ward fürerſt noch nicht gedacht. Der erſte lutheriſche Prediger, welcher in's Land kam, Other, war von einem Ritter von Steinach auf eigene Fauſt berufen; ſonderbar iſt, daß dieſer erſte Vertreter der Reformation in der Pfalz auch ſchon von Luther in der Abendmahlslehre abwich [2]). Das wichtigſte aber, was ſich in der ganzen Anfangsperiode der Reformation dort ereignete, war eine Disputation, welche Luther auf der Durchreiſe den 18. April 1518 zu Heidelberg hielt über 40 Theſen, deren Geſammtinhalt die 26ſte ausſpricht: **Lex dicit: fac homo, et nunquam fit. Gratia dicit: crede in Christum, et jam facta sunt omnia.** Bei dieſer Disputation waren Bucer, Brenz und Schnepf zugegen; Gerlach und Frecht wurden durch ſie für die Reformation gewonnen. So lagen die Anfänge der Fäden, die ſich dann in verſchiedenen Ländern ausbreiteten, damals in der Pfalz bei einander verſchlungen.

Die Pfalz erſcheint uns wie ein ſtiller friedlicher Heerd, von welchem lange eine milde Wärme ausging, ohne daß das Feuer in

---

1) Seiſen, Geſch. der Ref. zu Heidelberg. (Heidelb. 1846) S. 5 f.

2) Ebendaſ. S. 9, Anm. 6.

hellen Flammen emporſchlug. Nirgends war die Reformation tumultuariſchen Ausbrüchen ferner, als eben hier. Die verſchiedenſten geiſtigen Potenzen wirkten ein Vierteljahrhundert lang (1517—1544) auf den Geiſt der Bevölkerung ein; die Reformation war innerlich völlig zur Reife gekommen, ehe die Pfalz äußerlich von Rom ſich losriß. Eine ſolche Losreißung hatte nicht in Ludwig's Sinn gelegen; wohl aber gewährte er dem geiſtigen Walten des reformatoriſchen Geiſtes allen Schutz. Als daher endlich der Bruch mit Rom erfolgte, ſtand die Pfälzer Kirche reif und gezeitigt mit einem Schlage da.

Es war im Jahre 1545 unter Churfürſt Friedrich II., nachdem der Pfalzgraf von Neuburg und Amberg, Otto Heinrich, ſchon offen zum Proteſtantismus übergetreten, da fühlte es das Volk in der Rheinpfalz, es ſey jetzt der Augenblick gekommen, wo man ſeinem Reformationsbegehren keine Hinderniſſe in den Weg legen werde. Als in Heidelberg einſt in der h. Geiſtkirche Meſſe geleſen werden ſollte, ſtimmte die Gemeinde ſtatt deſſen plötzlich das Lied von Paul Speratus an: „Es iſt das Heil uns kommen her.“ Sofort ließ der Churfürſt die Communion sub utraque einführen, den 3. Jan. 1546, und die Reformation ward nach einem Entwurf Melanthon's (vom 28. März 1545) eingeführt [3]).

Doch ſtand noch eine Prüfungszeit bevor. Schon der ſchmalkaldiſche Krieg in ſeinen Folgen unterbrach das kaum begonnene Werk. Das Interim gebot die Wiedereinführung der Frohnleichnamsprozeſſion, weil „in ſolichem Sacrament nach der Benediktion der war leib „und blut Jeſu Chriſti ſey.“ Die Ausübung dieſes Befehles rief Tumulte hervor [4]); doch konnte ſelbſt die Univerſität ſich dem Befehle nicht anders als unterziehen; aber die Art, wie dies geſchah, iſt, gerade für die Abendmahlsgeſchichte, höchſt merkwürdig.

Daß die Pfalz damals unter Melanthon's Einfluß reformirt

3) Ebendaſ. S. 26—29.
4) Ebendaſ. S. 46.

worden, daß ſie zu den Ständen Augsb. Confeſſion getreten war, daß es Niemanden je beifiel, ſie zu den Zwinglianern zu zählen, oder an einen ſchweizeriſchen Einfluß zu denken, iſt wohl ſehr klar und ſteht als unbezweifeltes Faktum feſt. Und doch durfte der Rektor Curio 1551 in dem Schreiben, worin er zur Prozeſſion einladen mußte, der Lehre von der localen Gegenwart eben ſo aus dem Wege gehen, wie es nur irgend von Seite Melanthon's oder Calvin's geſchehen konnte [5]). Ein neuer Beweis, wie die Melanthon'ſche Lehre eine weitverbreitete und rechtlich gültige innerhalb der Bekennerſchaft der Augsb. Confeſſion war.

Nach dem Paſſauer Vertrag führte Otto Heinrich (1556—1559) zur Churwürde erhoben, die „lutheriſche Reformation" wieder ein, und mit ihr die von Diller, Stolo und Marbach nach dem Muſter der Brenziſchen entworfene „Alzeier Kirchenordnung" nebſt dem im vorigen §. erwähnten Brenziſchen Katechismus. Daß dieſer die melanthoniſche Sacramentlehre enthielt, haben wir geſehen. Das fünfte Kapitel der Kirchenordnung ſpricht ſich S. 31 über das heil. Abendmahl alſo aus: „Sovil nun die leer vom Sacrament des „Nachtmals belangt, wollen wir das dieſelbig ſtracks, nach vermög „des Worts Chriſti im Nachtmaal, wie ſollichs in der Augsbur-

---

5) Ebend. S. 48. „Da es zur Verherrlichung des Namens unſers Herrn „und zu unſerm Seelenheile zuträglich iſt, daß wir, häufig verſammelt, „unſere Gebete vereinigen, und uns im Gedanken an die Wohlthaten „des Sohnes Gottes erwecken ... daher möge der morgende Tag an „das Teſtament und jenes myſtiſche Brod und den Tod unſers „Herrn uns ſo gar erinnern, daß mit Aufgeben alles Streites der „Fromme bei jenen feierlichen Gebeten an Gottes und der Engel „Gegenwart nicht zweifeln kann, ſo befehlen wir .... daß ihr morgen „früh um 6 Uhr zugegen ſeyd u. ſ. w., und jeder mit feurigem Glau„ben bete, daß Gott die heilſame Verbeſſerung von dem wahren Ge„brauch des h. Mahles zulaſſe" u. ſ. w. Anſtatt der Gegenwart des Leibes und Blutes Jeſu Chriſti in Brod und Wein iſt bloß von einer „Gegenwart Gottes und der Engel" die Rede, und von einem „myſtiſchen Brod".

„giſchen Confeſſion erkläret, gereichet werde, Nemlich das in „dem Nachtmaal Chriſti der leib vnd das blut Chriſti warhafftigklich „vnd gegenwertigklich mit brot vnd wein ausgeteilt, empfangen vnd „genoſſen werde.“ Auch hier wird die Variata offiziell als die „Augsb. Confeſſion“ betrachtet. Aber mehr noch! Am Ende der Kirchenordnung wird noch den Geiſtlichen eine in Fragen und Antworten verfaßte Lehranleitung gegeben, und hier leſen wir 6): „Was „wird im Abendmahl des Herrn Chriſti ausgetheilt und empfan„gen? — Warer leib vnd blut des Herrn Jeſu Chriſti. Denn der „Herr Jeſus Chriſtus hat diſe niſſung eingeſetzt, das Er bezeuget, „das er wahrhaftigklich vnd weſentlich bey uns vnd in uns ſeyn „wil, vnd wil in den Bekerten wonen, jnen ſeine güter mit„teilen, vnd in jnen krefftig ſein. Wie er ſpricht Joh. 15. Bleibt „inn mir vnd ich inn euch. — Vnd nachdem die Verheißung ein „rede iſt, die in gemein allen, die bekert werden vnd glauben, „gnad anbeut, ſind die ſichtbaren Zeichen dran gehengkt, als „erinnerung von der verheißung, vnd das ſie zeugen ſein „ſollen, damit ein jeder inſonderheit jm die Verheißung adpliciren „möge durch Glauben im rechten brauch der Sacrament. Vnd „ſind alſo testimonia promissionum et adplicationis. Alſo hat „der Herr Chriſtus diſe Nieſſung geordnet, das ſie uns erinnern „ſoll von dem ganzen newen teſtament“ u. ſ. w. Hier haben wir als offizielle Interpretation der Augsburg. Confeſſion die ganze calviniſch-melanthoniſche Lehre in allen ihren Zügen wieder. Es handelt ſich um die Gegenwart Chriſti in uns, nicht im Brode; es handelt ſich um jene centrale continuirliche Inwohnung Chriſti; ein Glaubenszuſtand wird vorausgeſetzt; Brod und

6) Ebendaſ. S. 57. — Seiſen findet dies „ſehr überraſchend.“ Man merkt ihm den Monographen an! Wer allſeitig mit der damaligen Geſchichte des Abendmahlsdogmas aus den Quellen (und nicht bloß aus „Alting und Struve“) bekannt iſt, wird dieſe Identification der melanthoniſchen Lehre mit der Augsb. Conf. vielmehr ganz natürlich finden.

Wein wirken nicht für ſich, ſondern ſind Zeichen und Siegel („Zeugen") einer von Chriſto verheißenen Mittheilung, die im Akte des Sacraments applicirt werden ſoll.

So treten uns, wo wir nur den Blick hinwenden, Zeugniſſe für die Thatſache entgegen, daß die calviniſch-melanthoniſche Lehre im Kreiſe der Augsb. Confeſſionsbekenner nicht etwa bloß geduldet, ſondern weithin die herrſchende geworden war.

Und an einen Einfluß Calvin's ſelber iſt dabei nicht zu denken. Melanthon und kein anderer war der Reformator der Pfalz. Von Melanthon war ſchon die frühere Reformation 1546 hervorgerufen[7]) und geleitet; Melanthon wirkte bei der Reformation der Heidelberger Univerſität weſentlich mit [8]); Melanthon beſuchte 1557 Heidelberg perſönlich[9]); Melanthon ſtand mit dem Pfälzer Regentenhaus in ſteter Correspondenz und wurde über alles wichtige befragt; Melanthon ſtand bis an ſein Ende mit der Univerſität Heidelberg in der engſten Beziehung[10]).

---

7) Seiſen (S. 29) macht auf einen merkwürdigen Umſtand aufmerkſam. An Weihnachten 1545 empfing Friedrich zum erſtenmal das Abendmahl sub utraque; und ſchon den 26. Apr. 1545 ſchreibt Melanthon an Herzog Albrecht v. Preußen, Friedrich habe an Oſtern sub utraque communicirt! Klar genug, daß Melanthon mit Friedrich correspondirte und dieſer ſchon an Oſtern vorgehabt haben muß, sub utraque zu communiciren. —

8) Seiſen, S. 71.

9) Ebendaſ. S. 63.

10) Ebendaſ. S. 96. — Jene Alzeier Kirchenordnung iſt ihren Grundzügen nach auch wirklich weſentlich lutheriſch; beſonders was die Kirchenverfaſſung betrifft. An den Gemeinden wurde der Unterſchied von Pfarrer (Paſtor) und Diacon feſtgehalten. Ueber jedem Kapitel ſtand ein Superintendent, über allen ein Generalſuperintendent. Den Episcopat übte der Churfürſt durch einen Kirchenrath, der aus zwei weltlichen und zwei geiſtlichen Räthen beſtand. (Seiſen S. 61 f.) Der einzige Zug, worin die Kirchenordnung von der im engern Sinn lutheriſchen Sitte abwich, war die Abſchaffung der Bilder (Seiſen, S. 61). Doch hierin ſowie im Brechen des Brodes beim h. Abendmahl ſtanden Straßburg und die Tetrapolis als Glieder der Augsb. Conf. der Pfalz zur Seite.

So ſtand es in der Pfalz, als die Flacianer ihre erſten Angriffe unternahmen. Weitentfernt etwas auszurichten, erſchienen ihre Prätenſionen als unerhörte, und erregten Entrüſtung.

Zu Frankfurt a. M. wurde im September 1557 ein Religionsgeſpräch zwiſchen Proteſtanten und Katholiken gehalten, dem unter andern Melanthon und Diller beiwohnten. Die drei Flacianer Schnepf, Strigel und Stöſſel als ſächſiſche Abgeordnete traten hier mit der Forderung auf, daß die Anhänger Calvin's, Oſiander's, Major's nebſt den Adiaphoriſten von dem Genuß der öffentlichen Rechte der Bekenner der Augsburgiſchen Confeſſion ſollten ausgeſchloſſen werden. Sie durften dabei auf die Zuſtimmung der Katholiken, aber ebenſo auf die entſchiedene Entrüſtung der übrigen Proteſtanten rechnen. Melanthon fragte, ob ſie ein Inquiſitionsgericht einführen wollten? ob ſie der Meinung wären, daß Chriſti Leib in den Bauch hinabgeſchlungen werde? ob ſie wollten, daß er im Brode enthalten und nicht vielmehr mit dem dargereichten Brode mitgetheilt werde? ob ſie den Satz billigten, daß das Brod der weſentliche Leib Chriſti ſelber ſey? und wie ſie dann der Adoration der Hoſtie entgehen wollten [11])? Schon die Offenheit, womit der ſonſt ſo ängſtliche Melanthon dieſe Fragen thun durfte, zeigt uns, wie wenig die Abendmahls-Theorie der Flacianer in der allgemeinen Meinung auf Unterſtützung zu rechnen hatte. Mehr noch ſtellt ſich dies durch die Geſchichte des Frankfurter Fürſtentages heraus, welchen Kaiſer Ferdinand 1558 berufen hatte. Um die Anklage der Papiſten, daß ſie uneins wären, abzuweiſen, ließen die proteſt. Churfürſten jenen ſchon öfter erwähnten Frankfurter Receß aufſetzen. Es waren Churfürſt Otto Heinrich von der Pfalz, Auguſt von Sachſen, Joachim von Brandenburg, Prinz (nachher Churfürſt) Friedrich von der Pfalz, Pfalzgraf Wolfgang, Herzog Chriſtoph von Würtemberg, Landgraf Philipp von Heſſen und Markgraf Carl von Baden. Auf Otto Heinrich's Veranlaſſung wurde die Verabfaſſung jener wich-

11) Mieg, ausführl. Bericht S. 52. Bei Seiſen S. 63.

tigen Urkunde Melanthon übertragen. Wir kennen ſie bereits als klaren Ausdruck der melanthoniſchen Lehre. Die genannten Fürſten haben dieſelbe feierlich und offiziell abgegeben. Vergeblich donnerte Flacius dagegen als gegen ein „ſamaritaniſches Interim."

Otto Heinrich ſuchte ſogar Petrus Martyr und Wolfgang Musculus für ſeine Univerſität zu gewinnen, wiewohl vergeblich. Ein franzöſiſcher Flüchtling Peter Boquin wurde wirklich für die Univerſität gewonnen [12]. Die Profeſſoren wurden fort und fort auf die Augsburgiſche Confeſſion verpflichtet

Aber bald ſollte in Heidelberg ſelbſt der Streit erneuert werden durch den Superintendenten und Profeſſor Tilemann Heßhuſen, welcher nebſt dem Profeſſor Paul Einkorn der flacianiſchen Partei [13]) angehörte.

Ehe wir aber zu dieſen Vorfällen übergehen, müſſen wir einem Zwiſchenſpiel in Bremen unſre Aufmerkſamkeit zuwenden.

In Bremen [14]) war Hardenberg als Domprediger angeſtellt, ein gelehrter, milder, von ſeiner Gemeinde kindlich geliebter Mann, ein Freund Melanthon's, und mit Lasco und Bucer in brieflicher Verbindung. Seiner Ueberzeugung nach gehörte er ganz zu jener weitverbreiteten melanthoniſchen Schule; er glaubte eine Gegenwart Chriſti im Abendmahl, nicht im Brode; die Ubiquität verwarf er. Nicht „mit Keckheit", wie Guericke es darzuſtellen für gut findet, predigte er gegen den 10ten Artikel der Auguſtana, ſondern mit der Auguſtana wußte er ſich mit Recht ſo wenig, als Me-

---

12) Seiſen, S. 67.

13) Ebendaſ. S. 72 f. Seiſen träumt (S. 80) von drei Parteien in Heidelberg, einer lutheriſchen, melanthoniſchen und calviniſtiſchen. Gut iſt's, daß er ſogleich beifügt, die beiden letzteren hätten ſich ſogleich vereinigt. Denn wahrlich, gerade der von ihm als Melanthonianer genannte Diller ward ja, ſobald in Heidelberg der Streit losbrach, ſogleich als „Calviniſt" angegriffen, und von einer Differenz zwiſchen Diller und Boquin zeigt ſich nirgends auch nur die leiſeſte Spur.

14) Salig III, 715 ff. Engelhardt, III, §. 147.

lanthon und Calvin, in Widerſpruch, und es war Niemand anders als ſeine Gegner, welche den Streit anfingen, indem ſie 1548 ihm, der ihnen ſuſpekt war, eine Erklärung über ſeinen Glauben abverlangten. Dieſe Erklärung, ſo offen ſie war [15]), ließ man doch für den Augenblick gelten, und der Streit ruhte bis 1555, wo der Prediger Tiemann ſeine „farrago“ gegen die Sacramentirer herausgab, und darin die Nothwendigkeit, an die Ubiquität und die Gegenwart im Brod zu glauben, mit Heftigkeit behauptete. Er verlangte, daß alle Geiſtlichen dieſe ſeine Schrift unterſchreiben ſollten! Da Hardenberg ſich weigerte, „weil dieſe Lehre dem allgemeinen Verſtand chriſtlicher Kirchen und alter Lehrer zuwider ſey“, ſo begannen nun ſeine Gegner, ihn von der Kanzel herab einen Sacramentsſchwärmer und Neſtorianer zu ſchelten, ſo arg, daß der Magiſtrat einzuſchreiten ſich genöthigt ſah, und Melanthon ſelber an Tiemann ſchrieb, und ihn flehentlich bat, nicht auf einem Lehrpunkte zu beſtehen, der doch gar keine praktiſche Bedeutung und keinen Nutzen für die Gottſeligkeit habe. Das half alles nichts. Die ganze flacianiſche Richtung zeichnete ſich bekanntlich nicht bloß durch polemiſches, ſondern auch durch hierarchiſches Streben aus; ſie nahmen die unbeſchränkte Jurisdiktion und Gewalt des Bannes, welche einſt in den Händen der römiſchen Kirchenfürſten gelegen, für ſich in Anſpruch, und wollten von aller und jeder Beaufſichtigung durch die Obrigkeit nichts wiſſen. Vergebens waren alſo die Verſuche des Bürgermeiſters Daniel von Buren, den Streit beizulegen; vergebens erklärte Hardenberg, daß er eine wahre Gegenwart und Austheilung des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl für die Gläubigen annehme [16]); man forderte ihm das Bekenntniß ab, daß Chriſti Leib

---

15) Engelhardt III, S. 268.

16) Nach Wigand's Bericht (Salig S. 730) hat ſich Hardenberg geweigert, die Augsb. Conf. zu unterſchreiben, aber wohlgemerkt, wie Wigand ſelber erzählt, aus dem ſehr ehrenwerthen Grunde, der Hardenberg vielleicht den Vorwurf allzu großer Scrupuloſität zuzieht,

mündlich im Brode genoſſen werde; umſonſt ermahnten die Wittenberger Theologen auf's neue zum Frieden; die Eiferer hatten an den magdeburger Predigern und ſächſiſchen Herzögen mächtige Verbündete; Hardenberg wurde von ſeinen Collegen mit dem Titel eines „calviniſchen Läſterers und Verführers" beehrt; Heßhuſen, ein Mann, von welchem wir bald mehr hören werden, nannte in ſeinem „Bekenntniß vom Nachtmahl 1559" (edirt 1561) ihn einen „teufliſchen Lügenprediger", und ſchrieb über ihn folgende, leider allzu ſignificante Worte [17]: „Wie, wenn die Dumpfaffen eine „Mordgrube anrichteten, und täglich etliche Bürger darin erwürgeten „oder Bürgersweiber und Töchter darin nothzüchtigten, oder wenn „man aus dem Dom Feuer in die Stadt würfe und ſchöße, würde „und könnte der Magiſtrat dazu ſtille ſitzen? Alſo iſt auch der Bremer Dom eine geiſtliche Mordgrube geworden, darin geiſtliche Hurerei getrieben wird, darin viel tauſend Seelen ermordet und das „allerſchädlichſte Feuer falſcher Lehre unter die Bürger geworfen worden. So iſt der Bremer Magiſtrat von Gottes wegen ſchuldig, den „verfluchten Läſterer im Dom abzuſchaffen und einzuhalten. Wo nicht, „ſo wird Gott ſelbſt den aufrühriſchen Geiſtern lehren. Die falſche „Lehre frißt um ſich, wie ein Krebs."

Dieſe Partei trug nun nach langem Kampfe [18]) den Sieg davon, daß Hardenberg im Jahre 1561 aus Bremen fortgejagt, und ſeinen Gegnern überdies das Bannrecht zugeſtanden wurde. Hardenberg verließ Bremen „in Begleitung der Bürger und unter vie-

---

ihn aber zugleich als höchſt ehrlich erſcheinen läßt, aus dem Grunde nämlich, weil die Ausgaben zu ſehr variirten, und weil überdies die ganze Confeſſion zu ſehr von ireniſcher Tendenz gegen das Pabſtthum durchdrungen ſey. Aus ähnlichen Gründen verweigerte er nach Wigand auch die Unterſchrift der Wittenberger Concordie, weil ſie nämlich ein doppelſinniges „Gedicht" ſey. Den Frankfurter Receß von 1558 dagegen hat er unterſchrieben (Salig 736).

17) Salig 762.

18) Das nähere ſiehe bei Salig und Engelhardt an den angef. Stellen.

„len Thränen ſeiner Freunde [19]), und beim Abſchied ſagte er die merkwürdigen Worte „daß einſt noch ein rauſchendes Blatt ſeine „Gegner jagen würde.“

Mit ſeiner Verweiſung war der Streit nicht beendet. Die Eiferer, durch den von Jena nach Bremen berufenen Simon Muſäus unterſtützt, wollten auch die Verweiſung aller ſeiner Anhänger durchſetzen [20]), und ſuchten zugleich das ihnen zugeſtandene Recht des Kirchenbanns auf die gewaltthätigſte Art zu mißbrauchen [21]). So ärgerlich wurde dieſer Streit, daß die Sache bis vor den Kaiſer kam; ein römiſcher Fürſt mußte Ruhe ſtiften zwiſchen Lutheranern und Lutheranern! Die Ruhe ward herbeigeführt, den Predigern das Schelten verboten. Da ging Hardenberg's Wort in Erfüllung; da zeigten ſich zugleich die ſegensreichen Folgen eines ſolchen Treibens. Das Volk, demoraliſirt und erbittert, tumultuirte gegen das Joch des Bannrechts, tumultuirte in den Kirchen, während des Gottesdienſtes, warf nach den eifernden Predigern mit Schmutz und Steinen, forderte, man ſolle die Pfaffen, „die im Regiment der Stadt alles verwirrt hätten“, an den Schwanz von Pferden binden, und zur Stadt hinaus ſchleifen, und ſo hielten es die ärgſten Schreier für das gerathenſte, freiwillig die Stadt zu verlaſſen. Ein rauſchendes Blatt hat ſie gejagt.

Wir kehren nun zur Pfalz zurück. Wir finden die melanthoniſche Richtung dort als die herrſchende vertreten durch Diller, Boquin, Cisner, Grynäus, Xylander, Flinner, Klewitz und Stolo. Es war ein geordneter, ruhiger Zuſtand. Aber nun berief Otto Heinrich den Dr. Tilemann Heßhuſen als Generalſuperintendenten, Profeſſor primarius und Präſident des Kirchenrathes [22]) nach Heidelberg, und nun hatte der Frieden ein Ende.

---

19) Salig 761.

20) Salig 777.

21) Salig 787.

22) Mit einem Gehalt von 250 fl., 2 Fuder Wein und 25 Scheffel Korn.

Wir müſſen dieſen Heßhuſen noch näher kennen lernen. Geboren den 3. Nov. 1527 zu Weſel, war er 1550 Magiſter zu Wittenberg, 1552 Superintendent zu Goslar, 1553 **Dr.** theol. geworden; Major war es, der ihn promovirte. Nachher hat Heßhuſen ein Bekenntniß durch den Druck veröffentlicht [23]), worin er ſagt, wie leid es ihm wäre, und wie eine greuliche Sünde er begangen, daß er ſich „von einem Schandfleck der Theologen den Doctortitul habe auftragen „laſſen". Er bekenne öffentlich, „daß er in Empfangung des Docto= „rats vom Ketzer= und Lügen=Geiſt **Dr.** Georg Major, geſündigt „hätte, und da jemand wäre, der dadurch geärgert, den bäte er, er „wollte ihm ſolches um Gottes Willen verzeihen". — „Wir werden „bald hören", fügt hier der ehrliche edle Salig hinzu, „wie der gute „Heßhuſius wohl andre Sünden und Greuel zu beweinen gehabt hätte, „als dieſes, daß er von **Dr.** Majorn iſt promoviret worden. Sein „ganzes Leben und Wandel, darin er bei die ſiebenmal abgeſetzt, und „von ſeinen Aemtern nicht ohne Urſach weggejaget, wird lehren, daß „er ein rohes ungebrochenes Herz zu ſeinen wichtigen Bedienungen „mitgebracht, und daß die vielen Züchtigungen, damit ihn Gott herum= „holen wollte, dennoch nicht ſo viel bei ihm gefruchtet, daß Chriſtus „in ihm eine Geſtalt gewonnen hätte." Und in der That, wem fallen nicht bei jenem Sündenbekenntniß Heßhuſen's unwillkührlich die Worte Chriſti Matth. 23, 24 ein!

In Goslar wegen Kanzelzänkereien abgeſetzt, war Heßhuſen nach Magdeburg „in das Aſyl der Hauptzänker" gegangen, dann nach Roſtock, wo er den Bürgermeiſter wegen perſönlicher Mißhelligkeiten in den Bann that, und deshalb wieder abgeſetzt wurde. Melanthon, der ihn nicht kannte, empfahl ihn an Otto Heinrich. Die neue, hohe Würde in Heidelberg verrückte dem ohnehin aufgeblaſenen Manne vollends den Kopf. Nach oben ſchmeichelte er, um nach unten zu drücken. In den Sitzungen des Ehegerichts nahm er ſich's heraus, auf den Stuhl des (abweſenden) Churfürſten ſich zu ſetzen, worüber einer der Kanzler ſich ſo ärgerte, daß er von da an ihn „Tollemann

---

23) Siehe bei Salig III, 437.

„Geckhuſen" nannte. Dem Churfürſten aber ſchmeichelte er auf alle Weiſe. Als derſelbe ſich bei Lebzeiten ein Epitaph in den Chor der Kirche neben den Altar wollte ſetzen laſſen, und die Bildhauer dies Kunſtwerk in nicht gar züchtiger Weiſe ausgeführt hatten [24]), ſo bat Klewitz den Churfürſten, dies Monument nicht in die Kirche ſetzen zu laſſen; Heßhuſen aber redete ihm ſchmeichelnd zu, dieſe von andern Königen und Fürſten gebrauchte Gewohnheit nachzuahmen. Der Churfürſt war jedoch klüger, und folgte Klewitz, worauf dieſer nebſt Flinner Heßhuſen's ganzen Haß zu tragen hatte. Nach Klewitzen's Erzählung [25]), welche Heßhuſen mindeſtens nicht widerlegt hat, hatte dieſer vorher die Formel „sub specie panis et vini" und die Redensart „das Brod iſt der weſentliche Leib Chriſti" als papiſtiſch verdammt, und die Augsburger Confeſſion einen polniſchen Stiefel genannt. Nachher aber ſuchte er auf alle Weiſe die calviniſch-melanthoniſche Lehre ſowohl, als den bisherigen Abendmahlsritus, zu unterdrücken, und das ſtrengſte flacianiſche Lutherthum einzuführen. Dem Wunſche Klewitzen's, das Brechen des Brodes einzuführen, widerſetzte er ſich; den bisher gebrauchten Brentz'ſchen Katechismus und das bisher gebrauchte Bonner Geſangbuch ſchaffte er eigenmächtig ab, führte Luther's Katechismus ein und gab „im Namen des ganzen Miniſterium's" aber wider deſſen Willen den Befehl daß keine andern als Luther's Lieder geſungen werden dürften. Bei der Communion ließ er lateiniſche Lieder ſingen. Den übergebliebenen Wein hob er nach papiſtiſcher Weiſe auf. Reichten die Hoſtien nicht, und mußte er neue conſecriren, ſo mußten die Schüler auf dem Chor neu anfangen zu ſingen. Die Worte der Einſetzung ſprach er gegen den bisherigen Ritus dem Altare zugewendet. Kurz er that alles, womit er dem Gefühl der Prediger und des Volkes wehe thun konnte. Er bewirkte, daß verdiente Männer aus der Pfalz bei den Anſtellungen übergangen,

---

24) Es waren septem virgines meretriciis nudisque mamillis, dazu Cherubim testiculis et penibus nudis dabei angewendet.

25) Victoria veritatis ac ruina papatus Saxonici. Responsio Wilhelmi Klebitii necessaria ad argumenta D. Tilem. Hesshusii pro defensione justa etc 1561.

und ſtatt deſſen Leute aus dem herzoglichen Sachſen in's Land gerufen wurden. Calvin gab er [26]) Schuld, er lehre, daß im Abendmahl nichts denn pures Brod ſey. Schon bei der Abſetzung des Bernhard Herxamer, den Heßhuſen des Schwenkfeldianismus beſchuldigte, war es zu Mißhelligkeiten mit Klewitz und Diller gekommen, und als Stephan Sylvius aus Groningen 1559 gegen Heßhuſen's Willen, der ihn „einen Zwinglianer und Kryptokatholiken“ (!) ſchalt, doch auf Befehl Friedrich's III., welcher mittlerweile zur Regierung gekommen, zum Doctor promovirt, Heßhuſen aber aus dem Senat entfernt wurde, fing dieſer auf offener Kanzel zu ſchelten an, ſagte, die Heidelberger Doctores ſeyen kaum drei Heller werth; die Rathsherrn und Rathsſchreiber ſeyen der ſylviſchen Gottloſigkeit theilhaftig, und Zürich vollends ſey „ein Eſel mit ſechs Bibeln auf dem Rücken“. Der Diakonus Klewitz, welcher am entſchiedenſten calviniſch war, hatte natürlich den beſonderen Druck ſeines vorgeſetzten Generalſuperintendenten zu tragen [27]), und in der Hoffnung, bei der Univerſität Schutz gegen ihn zu finden, ſuchte er als Baccalaureus in dieſe aufgenommen zu werden. Klewitz disputirte, als Heßhuſen eben verreiſt war, über ſieben Theſen [28]), worin er ſagte, 1) die Einſetzungsworte ſeyen tropiſch zu erklären 2) das Abendmahl beſtehe aus einem irdiſchen und himmliſchen Ding, 3) aus Brod und Wein einerſeits und der Mittheilung (communicatio) des Leibes und Blutes Chriſti andrerſeits; 4) Brod und Wein werde mit leiblichem Munde, Chriſti Leib und Blut mit dem Munde der Seele d. i. dem Glauben genoſſen; 5) die Worte „der für euch gebrochen wird“ dürften von den erſten Worten nicht getrennt werden; 6) man dürfe keinen Empfang des Leibes und Blutes Chriſti ohne Empfang und Gemeinſchaft ſeines Geiſtes und ſeiner Kraft annehmen (vis vivificandi a communicatione c. et s.

---

26) In der Schrift gegen Herxamer.

27) Flinner war ſchon von Heßhuſen „weggebiſſen“, und hatte ſich nach Straßburg begeben.

28) Bei Hospinian II, fol. 263 b. Struve, pfälz. Kirchenhiſt. cap. V, pag. 78.

Chr. separari non debet). 7) Ueber weitere, als die erwähnten Punkte ſei kein Streit. — Dieſe Theſen ſind wichtig, theils weil darin die calviniſch-melanthon'ſche Lehre in ſo klarer prinzipieller Begründung, mit ſo deutlicher Beziehung auf die exegetiſche Baſis, vorgetragen wird, theils weil insbeſondere der Glaube ſo deutlich nicht als das Agens, welches Chriſtum herabholt, ſondern als das Organ, womit der ſich real mittheilende aufgenommen wird, bezeichnet iſt.

Klewitz wurde am 15. April von dem gleichgeſinnten Prodekan Boquinus wirklich promovirt. Aber nun fingen die Prediger Pantaleon, Blaſius, Caspar, Neſer und Pultzius, Creaturen Heßhuſen's, das ärgerlichſte Schelten auf den Kanzeln an gegen den „neuen Teufel, der den Kern aus dem Abendmahl ſtehlen wolle". Als Heßhuſen von der Reiſe zurückkam, wurde die Sache noch ärger; er verbot Klewitz, den Lehrſtuhl zu betreten, nannte ihn auf der Kanzel „einen Teufel und Arius", und ſchickte ſeine Sätze verſtümmelt den Coburger Theologen Max Mörlin und Joh. Stößel zu, um auch im Auslande Lärm zu ſchlagen. Der Churfürſt war auf dem Reichstag abweſend; der Oberhofmeiſter Graf Georg von Erbach [29]) verſammelte die Prediger und „vermahnte ſie mit beweglichen Worten, daß ſie ſich doch im Geiſt vereinigen und die Kirche bauen möchten." Heßhuſen ermahnte er beſonders eindringlich und nicht ohne gerechte Vorwürfe. Dafür that Heßhuſen ihn und Klewitz ſogleich in den Bann. Die Collegen Heßhuſen's hatten ſoviel Beſinnung, den Grafen wieder zu abſolviren; aber Klewitz blieb im Bann [30]), und zweien Kindern, die ihm ſtarben, wollte Heßhuſen ſelbſt ein ehrliches Begräbniß verweigern!

Die lutheriſchen Theologen in Heidelberg behaupteten indeß die Gegenwart des Leibes Chriſti im Brod auf die widerlichſte Weiſe. Neſer ſagte: der Leib Chriſti iſt in einer kleinen Partikel Brodes; Conrad: er ſteckt darin. Pultzius behauptete, der Prieſter halte Chriſti Leichnam in der Hand. Klewitz dagegen hielt ſich an den

---

29) Nach Seiſen wäre es Venningen geweſen.

30) Siehe die Bannformel bei Hosp. II, 264, bei Seiſen S. 86.

biſher gebräuchlichen, melanthoniſchen Ausdruck: man empfange Chriſt Leib mit dem Brod.

Während man ſo über die leibliche und mündliche Gegenwart des Leibes Chriſti im heiligen Abendmahl ſtritt, ſcheute man ſich nicht, dieſes heilige Abendmahl auf die allerſcheußlichſte Weiſe, darob einem die Haare zu Berg ſtehen, zu entheiligen. Als nämlich an einem Sonntage zwei vornehme Männer communicirten, forderte Heßhuſen Klewitz den Kelch ab, weil er ihn ſelbſt reichen wollte. Klewitz weigerte ſich. Da befahl Heßhuſen dem andern Prediger, Klewitzen im Anſehen der ganzen Gemeinde, in der Kirche, vor dem Altar, den Kelch aus der Hand zu reißen!! Klewitz ließ ſich ihn nicht entreißen. „Das mußten", ſagt Salig, „die Schafe mit anſehen, wie „ſich ihre Hirten um den Kelch in der Kirche herum zauſeten!"

Nun kam der Churfürſt zurück, und fand die ſchreckliche Parteiung. Heßhuſen erklärte den 29. Auguſt Klewitz ohne weiteres für abgeſetzt, und befahl der Gemeinde, ihm alle chriſtliche Gemeinſchaft zu verſagen. So arg trieb er ſein Unweſen, daß ſelbſt ſein bisheriger Anhänger Neſer ihn jetzt den 8. Sept. in der Predigt „eine den Weinberg Gottes verwüſtende Sau" nannte. So kehrten ſich die bei dieſer Partei gebräuchlichen Waffen wider ſie ſelber! Den 9. September ließ der Churfürſt alle Profeſſoren und Prediger auf ſeine Kanzlei kommen, und bat ſie faſt unter Thränen, ſie möchten doch das unnütze Zanken über den Genuß der Ungläubigen einſtellen, und ihre vornehmſte Sorge vielmehr dahin richten, wie ſie die Herzen in der Gemeinſchaft Chriſti bewahrten. Er verbot den Gebrauch der Partikeln in und sub; man ſolle wie vorher beim cum bleiben, welches den Sinn der Augsburgiſchen Confeſſion richtig ausdrücke. Sodann ließ ſich der Churfürſt in der h. Geiſtkirche von Diller und Klewitz das h. Abendmahl reichen.

Aber nun fing Heßhuſen von neuem auf der Kanzel zu eifern an, ſagte, das cum ſtünde in der veränderten Augsburger Confeſſion, behauptete (fälſchlich), die unveränderte leſe sub speciebus [31]), und wagte es, den Churfürſten einen Abgefallenen von

31) Bekanntlich ſtehen die Worte „unter Geſtalt" nur im deutſchen Exemplar.

der Augsburger Confeſſion zu nennen, welche Behauptung im Grunde das Urtheil involvirte, daß der Churfürſt keinen rechtlichen Antheil am Religionsfrieden habe! Man muß wirklich die unermüdliche Geduld und chriſtliche Langmuth dieſes calviniſchen Fürſten bewundern! Erſt mußten neue Perſönlichkeiten in der Kirche zwiſchen Klewitz und Neſer [32]) hinzukommen, als Heßhuſen und Klewitz ihre Dimiſſion erhielten, obgleich Klewitz eigentlich der unſchuldigere war, und den Sacramentſtreit nicht mehr auf die Kanzel gebracht hatte. Die Zürcher intercedirten für Klewitz beim Churfürſten; aber er hatte mächtige Feinde. Neſer trug darauf an, daß er ſowohl, als der Drucker ſeiner Theſen von Polizei wegen geprügelt würden. Der Kanzler Ehem war noch der einzige, der Klewitz günſtig war. Doch mußte dieſer mit ſeiner ſchwangern Frau und vier Kindern das Land verlaſſen. Er ging zu Flinner nach Straßburg. Von da begab er ſich nach Oſtfriesland, und floh, von Heidelberg aus mit Steckbriefen verfolgt, nach Antwerpen. Heßhuſen, fortwährend den Churfürſten als Abgefallenen von der Augsburger Confeſſion anklagend, ging nach Magdeburg.

Nun bat der Churfürſt Melanthon um ein Gutachten über das h. Abendmahl. Dieſer hatte ein ſolches ſo eben nach Breslau geſchickt, wo ſeine Schüler Joachim Curäus und Zacharias Urſinus mit dem Flacianer Stöckel einen ähnlichen Streit hatten. Dorthin und nach Heidelberg [33]) ſchrieb Melanthon: es ſey am beſten, wenn man ſich ganz einfach an die Worte Pauli hielte, „das Brod iſt die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti" und alles Streiten ließe. Das Brod werde nicht verwandelt, ſey auch nicht der „weſentliche" oder „wahre" Leib Chriſti, ſondern „ſey eine Gemeinſchaft des Leibes

---

32) Der letztere war ein ſo zorniger Menſch, daß er einmal den frommen Paſtor Zacharias mit einem Steine warf.

33) Judicium D. Phil. Melanchthonis de coena Domini ad illustr. Principem ac D. D. Fridericum etc. Heidelb. 1560. Auch in Pezel's consilia latina Melanchthonis II, pag. 378. Hospinian II, 260. f. Bretſchneider Corp. Ref. IX, 961 sqq. Seiſen S. 93 ff.

„Chriſti, d. h. dasjenige, wodurch die Einigung mit dem „Leibe Chriſti zu Stande komme“ (hoc quo fit consociatio cum corpore Christi.)

Mit einem ſolchen Reſponſum war freilich wenig gedient. Was half es, das Streiten zu verbieten, in einer Zeit, wo zwei wirklich verſchiedene Lehrſyſteme einander ſchroff gegenübergetreten waren, deren eines nothwendig falſch ſeyn mußte? in einer Zeit, wo man von der einen Seite eine mit dem Eſſen des Brodes ſtattfindende reale, aber centrale Mittheilung Chriſti an den innern Menſchen behauptete, während von der andern Seite eine Gegenwart Chriſti im Brod, ein Eſſen mit dem Munde, ein Genuß der Ungläubigen gelehrt wurde; während Paul von Eitzen alles Gewicht darauf legte, daß auch der Verräther Judas Chriſti Blut getrunken [34]; während Erasmus Sarcerius die Erde, worauf ein Stückchen Hoſtie oder ein Tropfen Wein gefallen, verbrennen ließ [35], und man in Ansbach vollends darüber disputirte, ob Chriſti Leib und Blut in den Magen und in die Gedärme komme, und dann auf natürlichem Wege, gleich andern Speiſen wieder abgehe [36]!!!

Der Churfürſt hob die Generalſuperintendentenſtelle auf, und übertrug ſtatt deſſen dem Kirchenrath die ganze Verwaltung. Der Arzt und Prof. Thomas Eraſt ſchrieb auf churfürſtlichen Befehl ein Buch [37], worin er mit dem größten Nachdruck darauf hinwies, daß in den Einſetzungsworten von dem gebrochenen Leib Chriſti und ſeinem vergoſſenen Blut die Rede ſey, und daß unter der Gemeinſchaft dieſes Leibes und Blutes das Recht auf das Verdienſt Chriſti verſtanden werden müſſe. Hiebei blieb er aber nicht ſtehen. Daß dies Recht durch reale Einigung mit der Perſon Chriſti angeeignet werde, ſetzte er ebenfalls hinzu; doch vermiſſen wir hier, wie bei den Theſen von Klewitz frei-

34) Salig 455.

35) Ebendaſelbſt, 462.

36) Ebendaſelbſt. Hartmann u. Jäger, „Brenz“ II, 371.

37) Gründlicher Bericht, wie die Worte Chriſti, das iſt mein Leib, zu verſtehen ſeyen. Heidelberg 1562. Bei Salig, 465 ff.

lich noch daraus die Schärfe und Beſtimmtheit des Ausdrucks, und finden vielmehr Melanthon's vage Terminologie wieder. Denn alſo umſchrieb Eraſt die Einſetzungsworte: „Dieſer Becher oder Wein iſt „ein ungezweifelt Pfand, Siegel, Sacrament, Zeugniß oder Wahrzeichen meines letzten Willens, euch zu vergewiſſern, daß ich „euch mit meinem für euch gekreuzigten Leibe und vergoſſenen „Blute wahrhaftig ſpeiſe und tränke zum ewigen Leben, euch mir „einverleibe und zu lebendigen Gliedern mache, damit ihr „in mir und ich in euch ewig regiere und lebe“ u. ſ. w. Auch nachher ſagt er, Brod und Wein ſeyen keine leeren Zeichen, ſondern wer mit rechtſchaffenem Glauben eſſe und trinke, werde durch den heil. Geiſt im Herzen verſichert und verſiegelt, daß er des Leibes und Blutes Chriſti theilhaftig, Chriſto einverleibet, und alſo in die Gemeinſchaft aller ſeiner Güter angenommen, in den neuen Bund gezählt, Vergebung der Sünden und Verſicherung des ewigen Lebens empfangen hat. Die leibliche Gegenwart ſey nicht Noth; die Chriſten ſeyen kräftiglich überzeuget, daß ſie durch unausſprechliche allmächtige Kraft Gottes des heil. Geiſtes Chriſto einverleibet, und wie natürliche lebendige Glieder ſeines heiligen Leibes in ihm leben, aller ſeiner Güter theilhaftig worden ſind, und alſo hier auf Erden angefangen haben, in die Gemeinſchaft ſeines heiligen Leibes und Blutes zu kommen. Den Glauben beſchreibt Eraſt wie Calvin, nur minder ſcharf, als die ſubjektive Bedingung und das Organ der Aufnahme, nicht als die wirkende Urſache der Mittheilung. Der Glauben ſey es, der Chriſti leiblicher Gegenwart nicht bedürfe, alle zeitliche Dinge verachte, und ſich allerdinge an den Herrn Chriſtum ergebe, in ihm ewig zu bleiben und zu leben.

Mit dem Erſcheinen dieſer Schrift, mit welcher jedoch der alte Venningen ſehr unzufrieden war [38]), unter churfürſtlicher Erlaubniß und auf halbofficiellen Befehl war der Uebertritt Friedrich's **III** zum Calvinismus oder zu der κατ' ἐξοχὴν ſo genannten reformirten

---

38) Siehe deſſen Schreiben vom 31. März 1560 bei Seiſen S. 97.

Kirche im Grunde geſchehen. Nur denke man nicht, der Churfürſt ſey ſich eines Uebertritts von ſeiner bisherigen Kirche zu einer anderen bewußt geweſen! Mit denſelben Anſichten hatte er und ſein Land bisher für ein Glied der nach Gottes Wort wiederhergeſtellten chriſtlichen Kirche Deutſchlands (alſo der Kirche Augsburger Confeſſion) gegolten. Denſelben Glauben behielt er bei, und nicht er war es, welcher zu einer anderen Kirche trat, ſondern die flacianiſche Partei war es, welche, indem ſie ihre Interpretation der Auguſtana für die allein gültige erklärte, die Grenzen der Kirche Augsburger Confeſſion enger zog, und nur einen Theil dieſer Kirche für lutheriſch gelten ließ, und den andern Theil dieſer Kirche nebſt den übrigen (außer dem römiſchen Reich liegenden) reformirten (wiederhergeſtellten) Kirchen als „Calviniſten" zuſammenwarf. Dieſe von den Flacianern ausgeſchiedenen Theile der deutſchen Kirche (der Kirche Augsb. Confeſſion) ſowie die außer dem Reich belegnen übrigen evangeliſchen oder wiederhergeſtellten Landeskirchen betrachteten ſich nie anders, denn als die einzelnen Theile der Einen, „nach Gottes Wort wiederhergeſtellten" chriſtkatholiſchen Kirche [39]) und ſchloſſen die Lutheraner, von denen ſie verketzert wurden, nicht etwa aus dieſer Einen nach Gottes Wort wiederhergeſtellten Kirche aus, ſondern betrachteten ſie als ebenfalls ein (wiewohl ſingulär entwickeltes, deshalb in einer Lehre von den übrigen abwei-

---

39) Mit Unrecht betrachtet man die „lutheriſche" und „reformirte" Kirche, wie ſie ſpäter ſich gegeneinander abgeſchloſſen haben, als von allem Anfang an gegeben. Ein andres iſt der Gegenſatz zwiſchen der Schweizer (zwingliniſchen) und Sächſiſchen Reformation, ein andres der Gegenſatz zwiſchen der proteſtantiſchen Kirche im Reich (Kirche Augsb. Conf.) und den Proteſtanten andrer Länder, wieder ein andres endlich der Gegenſatz zwiſchen der lutheriſchen Kirche (ſeit der Concordienformel) und den übrigen reformirten Kirchen, welche im Gegenſatz zu der lutheriſchen Kirche von den Lutheranern gewöhnlich „die reformirte Kirche" κατ᾽ ἐξοχήν genannt werden.

chendes) Glied derſelben [40]. Ebenſo betrachteten ſie die biſchöfliche Kirche Englands.

Das temporale und locale Verhältniß dieſer drei einander keineswegs deckenden Unterſchiede kann in folgender Tabelle veranſchaulicht werden:

	Römiſches Reich.		Andere Länder.		
	Sachſen u. ſ. w.	Oberland u. ſ. w.	Schweiz.	Frankreich.	England u. ſ. w.
1516 bis 1530	Luther. Sächſ. Ref.	(Bucer) Zwingli. Schweiz. Ref.			
1530 bis 1577	Conf. Aug.	Conf. Tetrap. Cons. Tigur.	Conf. Basil. I. u. II.	Proteſtantiſche Gemeinden und Kirchen außer dem Reich.	
	Confessio Augustana deutſch proteſt. Kirche.				
1577 bis 1800	Form. conc. Lutheriſche Confeſſion.	Catech. Palat.	Conf. Helv.	Conf. Gall. Belg. etc.	39 Art. Anglic. Kirche.
		„Reformirte Kirche" im engern Sinn.			
	Nach Gottes Wort wiederhergeſtellte chriſtliche Kirche.				

40) Wichtig iſt hier beſonders die Entſcheidung der franzöſiſchen Generalſynode von Charenton im Jahre 1631, chap. XXII, art. 1. (bei Aymon, tous les synodes nationaux, vol. II, pag 500 f.) La province de Bourgogne aient demandé, s'il pourroit être permis aux fidèles de la conſession d'Ausbourg de contracter leur mariages dans nos églises, et d'y presenter leurs enfants au batême, sans avoir fait abjuration auparavant des opinions, qu'ils tiennent, lesquelles sont contraires à la créance de nos églises: ce synode déclara que, parceque

Doch zurück zur Geſchichte! Der Schwiegerſohn des Churfürſten Herzog Johann Friedrich der mittlere, zu Sachſen, reiſte, voll Schreckens, einen calviniſchen Schwiegervater zu haben, mit ſeinen beiden Theologen Mörlin und Stößel, nach Heidelberg, und es kam zu einem fünftägigen Colloquium 41) zwiſchen beiden und Boquinus, Stabius und Eraſtus, vom dritten bis ſiebenten Juni 1560. Stößel verſuchte, die Streitſache mit Perſönlichkeiten zu vermengen, und den Fragepunct ſo zu ſtellen, ob Klewitz oder Heßhuſen Recht gehabt habe; Boquinus ließ ſich aber auf dieſe Finte nicht ein, gab offen zu, daß er Klewitzens Betragen nicht vertheidigen könnte, und ging auf den wahren dogmatiſchen Streitpunkt ein, wo er denn hauptſächlich darauf fußte, daß die Lutheraner ſelber der Copula nicht ihre volle Bedeutung zuließen. Die drei erſten Klewitz'ſchen Theſen (denn dieſe lagen der Unterredung zu Grunde) gab Stößel zu; die vierte über den Genuß der Ungläubigen blieb ſtreitig; aber die Art des Streites iſt dogmatiſch wichtig. Stößel gab eine „geiſtliche Nießung" respectu causae efficientis et finalis zu, behauptete aber eine manducatio oralis quoad causam instrumentalem et respectu corporis. Er gab alſo eine innerliche, centrale Vereinigung Chriſti mit dem Communicanten, eine Mittheilung

---

les églises de la confession d'Ausbourg convenoient avec les autres églises réformées dans les points fondamentaux de la véritable réligion, et qu'il n'y avoit ni superstition ni idolatrie dans leur culte, les fidèles de la dite confession, qui par un ésprit d' amitié et de paix se joindroient à la communion de nos églises dans ce royaume, pourroient, sans faire aucune abjuration, être reçus avec nous à la table du Seigneur etc. — Die Bekenntnißſchriften der ref. Kirche ſprechen nie und nirgends ein „damnamus" über die Unterſcheidungslehren der lutheriſchen Kirche aus, ſondern weiſen ſie mit repudiamus, reprobamus ab. Die ref. Polemiker (z. B. Hoornbeck, summa controversiarum pag. 4 und 608) rechnen die Lutheraner unter die schismatici, nicht unter die haeretici.

41) Salig, S. 471 ff. Seiſen, S. 99 ff.

an die Seele, an den innern Menſchen zu; er gab zu, daß dieſe Vereinigung die eigentlich heilbringende, zweckvolle ſey; aber neben ihr nahm er noch eine peripheriſche Mittheilung Chriſti an den Leib an; die letztere geſchehe, um die erſtere herbeizuführen. Man ſieht daraus, wie ernſtlich das „oralis" gemeint war, und daß Stößel dies Wort nicht ſo, wie wir oben Theil I, S. 228, Satz 39 erklärten, ſondern von einem wirklichen Eingehen des Leibes Chriſti in den Mund verſtanden hat. Im Gegenſatz hiezu behauptete Boquinus, daß im Sacramente zwei ministri ſeyen, Chriſtus und der Geiſtliche; der Geiſtliche reiche das Brod und den Wein als die symbola des Leibes Chriſti zu leiblicher Nießung; Chriſtus reiche ſeinen Leib und ſein Blut dem innern Menſchen zu geiſtlicher Nießung. Hier ward die Lehre, welche wir oben Theil I, S. 228, Satz 40 mittels der Formel actio in actione ausſprachen, deutlich entwickelt; man ſieht, Boquinus hielt Brod und Wein nicht bloß für Zeichen einer überhaupt, außer dem Abendmahl, ſtattfindenden Lebenseinheit zwiſchen Chriſto und dem Communicanten, ſondern für Unterpfänder eines im Augenblick des Abendmahlsgenuſſes ſtattfindenden neuen realen (aber centralen) Mittheilungsaktes Chriſti an den Gläubigen.

Der Herzog von Sachſen zog nun mit ſeinen beiden Theologen unverrichteter Sache wieder ab. Der Churfürſt mit ſeiner Pfalz blieb bei der calviniſch-melanthoniſchen Lehre, hielt aber, wie wir an einem ſpäteren Orte ſehen werden, feſt darauf, daß er nach wie vor ein Bekenner der Augsburgiſchen Confeſſion ſey.

In der Pfalz war es dem flacianiſchen Lutherthum alſo nicht gelungen, einen Sieg zu erfechten. Heidelberg ward ein Sitz des lebendigſten Chriſtenthums, der edelſten Theologie; die calviniſch-melanthoniſche Lehre erlangte hier die höchſte Ausbildung, deren ſie fähig war, und es bildete ſich zugleich im kirchlichen Leben der Typus der deutſch-reformirten d. h. melanthoniſch-reformirten Kirche aus, in welcher ſich wahrhaft eine höhere Einheit zwiſchen lutheriſchem und calviniſchem Kirchenweſen darſtellt.

Wir faſſen zuerſt dieſen Typus der Kirchlichkeit in's Auge, und die Männer, die ihn der Pfälzer Kirche aufgedrückt. Die Lücken durch

die Entlaſſung der Flacianer Greiner, Kun, Neſer und Konrad entſtanden, welche die melanthoniſche Formel nicht hatten annehmen wollen, wurden ausgefüllt durch drei hervorragende Männer: Tremellius, Urſinus und Olevianus. Immanuel Tremellius, ein getaufter Jude aus Ferrara, war in Lucca durch Petrus Martyr für die Reformation gewonnen, entfloh dann nach Straßburg und England; nach dem Tode Eduard's IV kam er nach Deutſchland, und ſtand als Prinzenerzieher, dann als Profeſſor der Hornbacher Schule in den Dienſten von Herzog Wolfgang von Pfalz-Zweibrücken. Zum Schulmann war er zu ſchwach, gerne folgte er daher dem Rufe Friedrich's nach Heidelberg[42]). Caſpar Olevianus, Sohn eines Trier'ſchen Bäcker's, geboren den 10. Aug. 1536, durch einen ſchlichten Pater ſchon als Schulknabe auf das einige Verſöhnopfer Chriſti gewieſen, hatte anfänglich zu Paris, Orleans und Bourges Jurisprudenz, daneben aber Gottes Wort und Calvins Werke ſtudirt; als er, einen Pfälzer Prinzen, der in der Evre bei Bourges ertrank, zu retten, ſelbſt in äußerſte Lebensgefahr gerieth, gelobte er, Proteſtant zu werden, entſagte der Jurisprudenz, und ſtudirte in Genf unter Calvin und Beza, in Zürich unter Bullinger und Martyr. Dann predigte er zu Trier die Reformation. Einen Prieſter, der ihn einſt hindern wollte, hat er vor der erbitterten Zuhörerſchaft gerettet, und mit eigner Hand aus der Kirche geführt, daß ihm kein Leides geſchähe. Der Biſchoff begann nun eine Reihe von Ränken gegen die evangeliſche Partei, welche mit der Gefangennehmung der beiden Bürgermeiſter, Olevian's, und neun anderer Männer endigte. Nach zehnwöchentlicher Einkerkerung wurde durch Friedrich III. von der Pfalz Olevian's Befreiung erwirkt, und er folgte dem Rufe dieſes Fürſten nach Heidelberg, wo er Profeſſor der Theologie und Pfarrer zu St. Peter (nachher zum h. Geiſt) wurde. Sein Einfluß war es, welcher die Organiſation

---

42) Vgl. über Tremellius die Schrift: Le collége de Deux-Ponts, D. P. chèz Hallanzy 1813, I. Pag. 17. Sein Leben lang war er Mordverſuchen von Seiten ſeiner eignen Brüder ausgeſetzt. Von Heidelberg 1576 vertrieben, kam er nach Dijon, endlich nach Sedan, wo er 1580 ſtarb.

der Gemeinden, die Einführung der Presbyterien und die Einrichtung einer weiſe geordneten Kirchenzucht (1570) herbeiführte[43]). Ueberhaupt war er vorzugsweiſe ein Mann der kirchlichen Praxis, während ſein College Zacharias Urſinus ſich durch Wiſſenſchaftlichkeit hervorthat. Dieſer[44]) war geboren zu Breslau den 18. Juli 1534, der Sohn des Almoſenpflegers Caspar Beer, ſtudirte zu Wittenberg unter Melanthon 1550—57 als deſſen ausgezeichnetſter Schüler, begleitete ihn 1557 nach Worms, bereiſte dann Heidelberg, Straßburg, Baſel und Genf, wo ihn Calvin perſönlich liebgewann, ſtudirte zu Paris hebräiſch, hielt ſich ſodann gleichzeitig mit Olevian in Zürich auf, befreundet mit Bullinger, Martyr, L. Lavater, Simler, und folgte 1558 einem Rufe an die Eliſabethenſchule nach Breslau. Bald wurde er dort von den Verfolgungen gegen den Philippismus berührt, gab, um Streit zu verhüten, ſeine Stelle auf, und kehrte nach Zürich zu Martyr zurück, um 1561 einem Rufe nach Heidelberg zu folgen, wo er im folgenden Jahre Profeſſor der Dogmatik wurde[45]). Urſin,

---

43) Ueber Olevian vgl. Seiſen S. 141 ff. Durch den Nachfolger Friedrich's III, den Lutheraner Ludwig VI, vertrieben, kam er 1576 nach Berleburg, 1584 nach Herborn, wo er den 25. Febr. 1587 ſtarb.

44) Vgl. über ihn Seiſen S. 157 ff. und die von Ullmann (Stud. u. Krit. 1841, H. 2, S. 593 f.) mitgetheilte alte Handſchrift über Urſin's Leben.

45) Auch er wurde 1576 entlaſſen, ging, von Pfalzgraf Caſimir berufen, nach Neuſtadt, und ſtarb daſelbſt den 6. März 1583. — Einen intereſſanten Brief aus dieſer Periode enthält die Trew'ſche Sammlung in Erlangen. Urſin an Jak. Grynäus in Baſel, den 15. Dez. 1578. Oro te, Domine et frater observande, ut huic schedae inclusas literas ad Dominum Lavaterum et Dom. Hortinum, Tigurum et Bernam, recta occasione mittere ne graveris, facturus ipsis de me gratum officium. Persolvo ipsis dudum debita responsa. Quamdiu enim hic sum, aegrotavi, et a principio mensis Augusti ad hunc usque diem decembris gravissime cruciatus doloribus — — — (ein unleſerliches Wort). Per aliquot dies ea fuit saevitia morbi, ut medicus non minus quam ego dubitaret, an non Dominus me jam vellet ex hujus vitae mise-

wie Olevian, zeichnen ſich beide durch Milde des Charakters und eine ächt deutſche Gemüthlichkeit aus. In ihnen, die eng verbunden, ein Herz und eine Seele waren, concentrirte ſich die organiſche Vereinigung melanthoniſchen und calviniſchen Einfluſſes. Sie hatten von Calvin die wiſſenſchaftliche Schärfe, dazu den Sinn für kirchliche Organiſirung, von Melanthon die deutſche Ruhe und Tiefe des Geiſtes. So wurde auch die Pfälzer Kirche beides zugleich, ächt calviniſch und ächt melanthoniſch. Von beidem nahm ſie das wahre, ewige, bleibende in ſich auf. Was in Calvin's Organiſation ſtreng und düſter erſcheint, gewinnt in der Pfalz eine milde, heitere Geſtalt. Der Grundzug und wahre Gehalt der Kirchenzucht geht nicht verloren, aber von

---

riis evocare. Etiamnum valde afflicta sum valetudine. Itaque me tuis precibus commendo. — Existimo te vidisse quosdam tractatus d. Schegkii contra ubiquitatem corporis Christi scriptos. Quidam pii et docti viri me rogarunt, ut si qua ratione possem, adjuvarem eorum editionem in publicum. Et autorem ipsum Schegkium non repugnare editioni. Nostra autem officina typographica adhuc friget ut et reliqua. Aliae in Germania sunt nobis clausae, theologorum iniquitate. Credo te habere aut facile posse habere exemplaria. Si itaque a Froschauero impetrares, ut ipse publicaret eos libellos, credo te utilem et multis gratam operam praestiturum. Quaedam ex illis vidi, quae mihi non displicuerunt, etsi habet ille vir, ut scis, quaedam aliquando subtiliora. Putarim facile distractum iri exemplaria propter autorem et propter argumentum. Adolescens iste, qui has tibi affert, est tabula ex naufragio scholae Ambergensis (die durch Ludwig VI zerſtört war). Dicitur et videtur esse bonae indolis; sed hic non invenit locum, quia numerus alumnorum principis est plenus. Itaque Basileam se confert, operam daturus, ut ait, studiis literarum et theologiae. Habet ibi cognatum civem quendam (der Name iſt unleſerlich, Vr - - n - - und eine Abkürzungsſchleife über dem Wort). Petivit se ad tibi (wohl ein Schreibfehler) commendari, ut accessus ei ad te pateret. Itaque peto, ut, si qua in re consilio et auxilio tuo ei prodesse queas, tuae humanitatis et nostrae amicitiae fructum sentiat. Vale. Neustadi XV. XII bris an. LXXVIII. T. Zacharias Vrsinus.

jener Härte, womit in Genf dieſelbe geübt wurde, zeigt ſich in der Pfalz keine Spur. Die ganze Synodalverfaſſung iſt hier überhaupt gemildert und temperirt durch den Kirchenrath. Synodal- und Conſiſtorialverfaſſung ſind verbunden; die Kirche ſteht nicht dem Staate gegenüber als eine losgeriſſene Macht, aber ſie hat doch in ihrer Verbindung mit dem Staate ihre Selbſtändigkeit gewahrt.

Aehnlich der Cultus. Auch deſſen Grundzüge ſind calviniſch, aber auch hier widerfährt der deutſchen Gemüthlichkeit ihr Recht. Calviniſch iſt der Gebrauch des Abendmahlstiſches und Taufbeckens (ſtatt des Taufſteines), und der Gebrauch des Brodes beim heil. Abendmahl, calviniſch der (etwas rigoroſe) Nichtgebrauch der Orgeln. Daß man aber dieſe ſtehen ließ in den Kirchen (um noch vor Verlauf eines Jahrhunderts ſie wieder ertönen zu laſſen) das iſt ächt deutſcher Conſervatismus. In vielen Stücken blieb der Cultus dem lutheriſchen verwandt. Sogleich den ganzen Liederſchatz der lutheriſchen Kirche eignete die Pfälzer Kirche ſich von Anfang (1560) an; die Abſolution nach der Predigt behielt ſie bei; die Vorbereitung zum heil. Abendmahl beſtand nicht aus einer Predigt, ſondern aus einer liturgiſchen Beichthandlung, wo die verſammelte Gemeinde auf drei ihr vorgelegte Fragen mit lautem Ja antwortete. Die Hebammentaufe wurde wie billig abgeſchafft, die Krankencommunion aber, welche in Genf durch Farel abgeſchafft, von Calvin jedoch gebilligt wurde, behielt man auf Calvin's eigenen ausdrücklichen Rath bei [46].

---

46) Calvin an Olevian 1563 (bei Seiſen S. 111, Anm. 6). Ex natura quidem, fide et usu mysterii probe mihi colligere videor, non esse tanto bono privandos, qui vel diuturno morbo laborant, vel de vita periclitantur. Ad fidei confirmationem valet, tesseram accipere quasi e Christi manu, qua certiores fiamus, nos in ejus corpore censeri, carne ejus et sanguine pasci in spem aeternae vitae. Itaque coenae perceptio nos ad obeundas spirituales pugnas instruit. Jam si pius quispiam e mundo migrandum sibi videat, quia fieri non potest, quin oppugnetur et vexetur multis tentationibus, merito se armari cupiet

Wenden wir nun den Blick auf das **Dogma**, d. h. mit andern Worten auf den **Heidelberger Katechismus**. Es war in der Pfalz früherhin der Brenziſche und zur Zeit von Heßhuſen hin und wieder der Lutheriſche gebraucht worden; im Auftrage des Churfürſten hatte dann Urſinus zwei Katechismus, einen kleineren für die Jugend und einen größeren für Erwachſene verfaßt. Der Churfürſt ſah aber die Nothwendigkeit ein, einen einzigen Katechismus für beide zu beſitzen, einen ſolchen, welcher dem geſammten ausführlichen Katechumenenunterricht zu Grunde gelegt und dann den Confirmanden zugleich als Bekenntniß ihres evangeliſchen Glaubens abverlangt werden könnte, der mithin zugleich Katechismus **und** wirkliches Bekenntniß der Kirche, ſomit auch Lehrnorm für die Geiſtlichen

---

ad sustinendos conflictus. An eripiendum est singulare adjumentum, quo fretus ad luctam alacrius descendat et victoriam obtineat? Jam prohiberi, quominus liceat profiteri et testatum facere pietatis consensum cum Ecclesia, durum est ac mali exempli, sive quis in lecto diu jaceat, sive morti sit vicinus. Atqui coena sanctae inter filios Dei unitatis est symbolum. — Quia hanc administrationem (Genevenses) non putant Christi mandato esse consentaneum, objicitur, sacrum hoc epulum fuisse institutum, ut **communiter** illic vescerentur fideles; quod illis verum esse concedo: sed quamvis nulla sit legitima coena nisi communis, quae tamen aegrotis dabitur, quia privata erit, adulterina non censebitur. Nam certe partem vel appendicem esse constat publicae actionis. Neque vero Paulus, dum Corinthios admonet, domum cuique suam esse in qua comedat et bibat, coenam excludit a privatis aedibus. Tunc neque fidelibus patebant templa, neque unquam permissum esset, nova exstruere! Sed tantum a communibus epulis discernit spirituale mysterium, ne cum illis misceatur. Ceterum diligenter cavendum esse fateor, ne qua obrepat superstitio, ne spes salutis externo symbolo affigatur; deinde ne se ingerat ambitio (daß Vornehme es für ihrer unwürdig halten, mit der Gemeinde zu communiciren) neve ebulliat praepostera curiositas. Parce igitur et adhibito delectu nec aliter quam causa cognita vellem coenam apud **aegrotos** celebrari.

wäre [47]). Die Arbeit wurde Urſinus und Olevianus übertragen. Die ſyſtematiſche Anlage ſcheint von dem erſteren, die ſtiliſtiſche Ausführung und die tiefgemüthliche Faſſung von dem letzteren herzurühren [48]), wenigſtens ſpricht ſich Urſinus in der Einleitung zu ſeinen Explicationes catecheseos Palatinae weitläufig über die Anordnung des Katechismus aus, und motivirt dieſelbe. Der Katechismus, bei deſſen Verabfaſſung der von Laski (1553) der Genfer und der kleinere Urſin'ſche benützt wurden [49]), folgt bekanntlich dem Gang des Römerbriefs (mit Weglaſſung von Röm. 9—11). Des Menſchen Elend, Erlöſung und Dankbarkeit bilden die drei Haupttheile. Die Anlage iſt durch und durch anthropologiſch und ſoteriologiſch, nicht ſpeculativ. Wenn man in der reformirten Dogmatik ein ſpeculatives Prinzip, das der Abhängigkeit von Gott in prädeſtinatianiſchem Sinn, mit Recht bemerkt hat, ſo hüte man ſich wohl, Dogmatik und Kirche zu verwechſeln; ſo erinnere man ſich, wie gerade der Heidelberger Katechismus mit ſeiner durchaus anthropologiſch-ſoteriologiſchen Faſſung des materialen Glaubensprinzips eine ſo ungeheure Verbreitung in der reformirten Kirche als Unterrichtsbuch gefunden und auf das praktiſch kirchliche Leben beſtimmend eingewirkt hat. Die prädeſtinatianiſche Dogmatik war geduldet in der reformirten Kirche und als ein organiſches Glied in ihr Geiſtesleben aufgenommen; aber das iſt eben eine weſentliche Eigenthümlichkeit dieſer Kirche, daß ſie in ächter Katholizität verſchiedene Schulen und Auf-

---

47) Siehe die Vorrede Friedrich's III. vor der erſten Ausgabe, bei Seiſen S. 171 „— — — damit fürbaß nicht allein die jugend in Kirchen vnd „Schulen, in ſolcher Chriſtlicher lehre gottſeliglichen underwiſen vnd „darzu einhelliglichen angehalten: ſondern auch die Prediger vnd Schul„meiſter ſelbſt eine gewiſſe form vnd beſtendige Norm vnd maß haben „mögen, wie ſie ſich in vnderweiſung der jugend verhalten ſollen, vnd „nicht jres gefallens tägliche änderungen fürnehmen, oder widerwertige „lehr eynführen."

48) Seiſen, S. 177.

49) Seiſen, S. 177—200.

faſſungen neben einander duldete. Wer die prädeſtinatianiſche Dogmatik mit dem Geiſte der reformirten Kirche identificiren wollte, würde an ihr ähnlich handeln, wie die Flacianer an der lutheriſchen. Neben dem Calvinismus im ſtrengen Sinne findet ſich in der ref. Kirche der laxere Zwinglianismus (ich rede nicht vom Abendmahlsdogma, ſondern vom Geiſte des kirchlichen Lebens) und drittens das Pfälzer oder deutſch-reformirte Kirchenthum. Hier wehte Melanthon's Geiſt. Die Prädeſtination iſt im Heidelberger Katechismus bekanntlich nirgends auch nur mit einem Worte gelehrt; die ganze Faſſung iſt wie aus Melanthon's Herzen hervorgegangen.

Urſinus hatte die Wahl, den Decalog beim erſten oder dritten Theile anzuwenden. „Der Decalog" ſagt er, „gehört zum erſten „Theile, inſofern er ein Spiegel der Sünde und des Elends iſt, und „zum dritten, inſofern er eine Regel unſerer Dankbarkeit und chriſt„lichen Lebens iſt." Es war ein praktiſch richtiger Blick, daß er für den erſten Theil nur die kurze Summa des Geſetzes (du ſollſt lieben Gott ꝛc.ꝛc.) benützte, um daran das Verderben des Menſchen prinzipiell und in ſeiner Wurzel als Selbſtliebe und Abfall von Gott, nicht bloß in vereinzelten Thatſünden) nachzuweiſen, und den Decalog für den dritten Theil aufhob, um an ihn das Detail der chriſtlichen Ethik, des Verhältniſſes des Wiedergeborenen zu Gott und dem Nächſten, zu entwickeln. So ſtellte er die Glaubensartikel und Sacramente in den zweiten, den Decalog und das Gebet in den dritten Theil.

Wir brauchen hier kein Loblied auf die Vorzüge dieſes Katechismus anzuſtimmen, der ſich ſelbſt genugſam lobt. Die wunderbare Vereinigung von dogmatiſcher Beſtimmtheit und gemüthvoller Innigkeit, von lichter Verſtändlichkeit und ahnungsvoller Tiefe laſſen ihn als einzig in ſeiner Art erſcheinen. Man lieſt in ihm zugleich eine Dogmatik und ein Erbauungsbuch; jedes Kind verſteht ihn beim erſten Leſen, und der Katechet findet doch den reichſten Stoff für tiefe Entwicklungen.

Uns intereſſirt nun vor allem die Abendmahlslehre dieſes Katechismus. Wir finden die calvin-melanthon'ſche Lehre in aller Schärfe und Klarheit ausgeſprochen. Daß der letzte Zweck des

Sacramentes der iſt, verſichert zu werden, daß man am Opfer Chriſti und allen ſeinen Gütern Gemeinſchaft habe, liegt ſogleich in der erſten Frage (der 75ſten des Katech.)[50]. Daß dieſer Zweck aber durch das Sacrament auf eine andre Art, als z. B. durch eine Predigt, erreicht werde, liegt in der Antwort. Hier werden die beiden Hauptmomente: die Aneignung der Frucht des Todes Chriſti, und die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, ſchön und deutlich neben einander geſtellt. „Alſo daß Gott mir und „allen Gläubigen von dieſem gebrochenen Brod zu eſſen, und von „dieſem Kelch zu trinken befohlen hat, zu ſeiner Gedächtniß, und da„bei verheißen: Erſtlich, daß ſein Leib ſo gewiß für mich am „Kreuz geopfert und gebrochen und ſein Blut für mich vergoſſen ſey, „ſo gewiß ich mit Augen ſehe, daß das Brod des Herrn mir gebro„chen und der Kelch mir mitgetheilet wird; und zum andern, daß „er ſelbſt meine Seele mit ſeinem gekreuzigten Leib und vergoſſenen „Blut ſo gewiß zum ewigen Leben ſpeiſe und tränke, als ich aus der „Hand des Dieners empfange und leiblich genieße das Brod und „den Kelch des Herrn, welche mir als gewiſſe Wahrzeichen des Lei„bes und Blutes Chriſti gegeben werden."

In dieſer Antwort finden wir drei dogmatiſche Momente,

a) das Verhältniß von Zeichen und Sache; Brod und Wein als ſolche ſind Wahrzeichen, d. h. Symbole (Zeichen) in denen ein geiſtiges Verhältniß ſich abbildet, und zugleich Pfänder, in denen die Gewißheit eines gleichzeitigen Aktes gegeben iſt. Brod und Wein wirken nicht an ſich, aus eigner Kraft, ſondern Gott hat mit ihrem Gebrauche, ihrem von ihm befohlenen Eſſen und Trinken, dieſe Verheißung verbunden.

b) Das Verhältniß vom Tod und der Lebensgemeinſchaft. Das Brechen des Brodes iſt ein Symbol des Todes Chriſti und zugleich ein Pfand, daß Chriſtus für den, dem das Brod

---

50) „Wie wirſt du im heil. Abendmahl erinnert und verſichert, daß du an „dem einigen Opfer Chriſti am Kreuz und allen ſeinen Gütern Gemein„ſchaft habeſt?"

gebrochen wird, geſtorben ſey. Das Eſſen des Brodes und Trinken des Kelchs iſt ein Symbol, daß Chriſtus durch ſeinen Tod die himmliſche Speiſe unſerer Seelen geworden ſey, und ein Pfand, daß er den Eſſenden und Trinkenden jetzt neu mit ſich ſelber ſpeiſet.

c) Das Verhältniß von leiblichem und geiſtlichem Eſſen. Der Mund empfängt Brod und Wein; die Seele, der innere Menſch, empfängt zu gleicher Zeit Chriſtum.

Die centrale Vereinigung mit Chriſto iſt aber in dieſer Frage nur noch ganz allgemein und unbeſtimmt ausgedrückt in den Worten: „Chriſtus ſpeiſt und tränkt unſere Seele mit ſeinem gekreuzig„ten Leib und vergoſſenen Blut." Dieſer Ausdruck läßt auf den erſten Blick drei verſchiedene Deutungen zu, a) eine zwingliſche, wonach „gekreuzigter Leib, vergoſſenes Blut" etwa ſoviel wäre, wie die Frucht ſeines Todes, die Sündenvergebung. Dieſe Erklärung kann nun freilich nicht die richtige ſeyn, da ſonſt zwiſchen dem „Erſtlich" und „Zum andern" jeder Unterſchied hinwegfiele, b) eine lutheriſche, wonach wir den einſtmals gekreuzigten, jetzt aber verklärten Leib empfingen. Dieſe Erklärung würde auf das vergoſſene Blut nicht paſſen; c) eine melanthoniſch-calviniſche, wonach wir mit dem Chriſtus, der durch ſeinen Tod unſer Lebensbrod (auch nach ſeiner Menſchheit) geworden, ſo geſpeiſet werden, daß von ſeiner Menſchheit ſelber eine Lebenskraft in uns ſtrömt. Dieſe dritte Erklärung bleibt als die einzig mögliche übrig; da ſie indeſſen noch nicht explicite ausgeſprochen iſt, ſo bedurfte es nun hierüber einer weiteren, jede Zweideutigkeit ſtreng ausſchließenden Beſtimmung, und dieſe wird gegeben in der folgenden, 76ten Frage: „Was heißt, den gekreuzigten Leib Chriſti eſſen und ſein vergoſſenes Blut trinken?"

„Es heißt", ſo lautet die Antwort, „nicht allein, mit gläubi„gem Herzen das ganze Leiden und Sterben Chriſti annehmen und „dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, ſon„dern auch daneben durch den heil. Geiſt, der zugleich in Chriſto „und in uns wohnet, alſo mit ſeinem gebenedeieten Leibe je mehr „und mehr vereiniget werden, daß wir, obgleich er im Himmel „und wir auf Erden ſind, dennoch Fleiſch von ſeinem Fleiſch und

„Bein von ſeinen Beinen ſind, und von Einem Geiſt (wie die Glie-„der unſers Leibes von Einer Seele) ewig leben und regieret „werden.“

Dieſe Frage enthält wieder drei dogmatiſche Momente:

a) Das Verhältniß unſerer Thätigkeit und der Thätigkeit Chriſti. Von unſerer Seite findet ſtatt ein gläubiges Annehmen des Leidens Chriſti, ein für allemal, ein Glaubenszuſtand. Von Chriſti Seite eine Thätigkeit, wodurch wir mit ſeinem gebenedeieten, geſegneten, lebenſpendenden Leibe vereinigt werden, nicht durch unſre That, ſondern durch eine Wirkung des h. Geiſtes.

b) Chriſti Leib iſt im Himmel, und kömmt nicht local zu uns, ſondern es findet eine illocale allmächtige Mittheilung durch Wirkung des heil. Geiſtes ſtatt.

c) Chriſtus theilt uns aber nicht etwa bloß ſeinen Geiſt mit, ſondern durch Wirkung des h. Geiſtes ſeine Menſchheit ſelber, ſodaß wir Fleiſch von ſeinem Fleiſch und Bein von ſeinen Beinen werden.

In dieſer Antwort wird jedoch, was wohl zu beachten iſt, die ein für allemal ſtattfindende, continuirliche centrale Einheit mit Chriſto in ihrem Wie beſchrieben; das einmalige Annehmen des Leidens Chriſti, und die Thätigkeit, durch die ſich Chriſtus je mehr und mehr mit uns vereinigt. Es wird erklärt, was es überhaupt heiße, Chriſti Leib und Blut eſſen und trinken. Nun war zwar ſchon in der vorigen Frage geſagt, daß dieſe überhaupt ſtattfindende Vereinigung im heil. Abendmahl neu ſtattfinde, und als himmliſcher Akt mit dem Akte des leiblichen Eſſens und Trinkens durch Chriſti Verheißung verbunden ſey. Um aber jede Mißdeutung zu heben, wird dies in der 77ſten Frage noch einmal wiederholt in den Worten: „Wo hat Chriſtus verheißen, daß er die Gläubigen „ſo gewiß mit ſeinem Leib und Blut ſpeiſe und tränke, als ſie von „dieſem gebrochenen Brod eſſen und von dieſem Kelch trinken?“ Die Antwort bilden die Einſetzungsworte. Nachdem dann in der 78ſten Frage geſagt iſt, daß Brod und Wein nicht in Chriſti Leib und Blut verwandelt werden, ſondern allein ein göttliches Wahrzeichen und Verſicherung derſelben ſeyen, ſo wird in der 79ſten Frage

noch einmal die ganze Lehre in voller Schärfe zuſammengefaßt. „Warum nennet denn Chriſtus das Brod ſeinen Leib und den Kelch „ſein Blut oder das neue Teſtament in ſeinem Blut, und St. Pau„lus die Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Jeſu Chriſti? — Chri„ſtus redet alſo nicht ohne große Urſache, nämlich, daß er uns nicht „allein damit will lehren, daß, gleichwie Brod und Wein das zeit„liche Leben erhalten, alſo ſey auch ſein gekreuzigter Leib und „vergoſſenes Blut die wahre Speiſe und Trank unſerer Seelen „zum ewigen Leben; ſondern vielmehr, daß er uns durch dies ſicht„bare Zeichen und Pfand will verſichern, daß wir ſo wahrhaftig „ſeines wahren Leibes und Blutes durch Wirkung des heiligen „Geiſtes theilhaftig werden, als wir dieſe heiligen Wahrzeichen „mit dem leiblichen Munde zu ſeinem Gedächtniß empfangen, und „daß all ſein Leiden und Gehorſam ſo gewiß unſer eigen ſey, als „hätten wir ſelbſt in unſerer eigenen Perſon Alles gelitten und ge„nug gethan."

Hier bemerken wir vor allem drei Gegenſätze.

a) Der Gegenſatz von Symbol und Pfand wird wiederholt. Brod und Wein haben allerdings auch eine lehrende, darſtellende, ſymboliſche Bedeutung, aber ſie ſollen „nicht allein lehren", ſondern ſind auch Pfänder, die uns „verſichern", daß mit dem irdiſchen Akte der himmliſche verbunden ſey.

b) Der Gegenſatz von der ein für allemal ſtattfindenden Einheit Chriſti mit uns und dem Akte der neuen Mittheilung. Als Symbole weiſen ſie darauf hin, daß Chriſtus ein für allemal das Brod unſerer Seelen ſey; als Pfänder verſichern ſie uns, daß er jetzt auf's neue ſo wahrhaftig ſich uns mittheile, als uns Brod und Wein mitgetheilt wird.

c) Der Gegenſatz von dem gekreuzigten Leib und dem gebenedeieten Leib. Schon der Leib als gekreuzigter iſt eine Speiſe der Seelen, indem ſchon die Frucht des Todes Chriſti uns (durch Sühnung) das Leben erworben hat, und Chriſtus durch ſeinen Tod ein für allemal der Lebensfürſt und Lebensquell und das Lebensbrod für die ganze Welt geworden iſt. Aber wir werden nicht bloß des Verdienſtes ſeines Todes theilhaftig, ſondern „ſeines wahren Leibes

„und Blutes“ ſelber, ſeiner ganzen gottmenſchlichen Perſönlichkeit und pſychiſch-heiligenden Kraft ſelber, und dadurch, durch dieſe Lebensvereinigung mit ihm und ſeiner Menſchheit, bekommen wir Antheil an dem Verdienſt ſeines Todes. — Hierin erhebt ſich die 79ſte Frage weſentlich über die 76ſte. Dort war beides, Todes- und Lebensgemeinſchaft, neben einander geſtellt („und daneben“), weil es dort galt, einſtweilen beide genau zu unterſcheiden; hier dagegen ſind beide auf einander bezogen. Wir werden ſeines wahren Leibes und Blutes theilhaftig, und ſo iſt all ſein Leiden unſer eigen.

Ueber den Genuß der Unwürdigen beſtimmt der Heidelberger Katechismus nichts ſpecifiſches. Die 81ſte Frage ſagt, diejenigen ſollen zum Tiſche des Herrn kommen, „die ihnen ſelbſt um ihrer „Sünden willen mißfallen, und doch vertrauen, daß dieſelben „ihnen verziehen und die übrige Schwachheit mit dem Leiden und „Sterben Chriſti bedeckt ſey; begehren auch je mehr und mehr, „ihren Glauben zu ſtärken und ihr Leben zu beſſern. Die Unbußfertigen aber und Heuchler eſſen und trinken ihnen ſelbſt das Ge„richt.“ Es iſt hier einfach der pauliniſche Ausdruck wiederholt. — Uebrigens geht aus dieſer Frage hervor, daß der Heidelb. Katechismus davon nicht das mindeſte weiß, daß wir durch eine Glaubensthat Chriſtum vom Himmel herabholen müßten, oder auch nur, daß von dem vorhandenen Glaubensgrad das Maaß der Mittheilung Chriſti abhänge. Er fordert nur einen Glaubenszuſtand und deſſen Fortklingen. Er will Leute haben, die ihr Elend und ihre Schwachheit fühlen, kindlich auf Chriſtum vertrauen und Stärkung ihres Glaubens begehren. Er macht nicht den Schwachgläubigen Angſt, daß ſie unwürdig ſeyen, ſondern nur den Unbußfertigen und Heuchlern. Die Schwachgläubigen lädt er gerade ein, und iſt darin noch milder, als Luther's kleiner Katechismus, der ſelbſt den „Zweifel“ für Unwürdigkeit erklärt, und „eitel gläubige Herzen fordert.“

In Betreff der berühmten 80ſten Frage über die Meſſe mag hier die Bemerkung Platz finden, daß die Schlußworte: „Und iſt alſo die „Meſſe in Grunde nichts anderes, denn eine Verleugnung des einigen „Opfers Chriſti und eine vermaledeite Abgötterei,“ nicht originell,

ſondern erſt der **dritten** Ausgabe von dem Churfürſten höchſt eigenhändig beigefügt ſind [51]). —

So hatte nun Churfürſt Friedrich III ſammt ſeinen Theologen zum erſtenmal öffentlich und frei die melanthoniſch-calviniſche Abendmahlslehre als kirchliches Bekenntniß ausgeſprochen, ſchlechterdings mit dem Bewußtſeyn, dadurch ſich von der Augsburgiſchen Confeſſion nicht auszuſchließen, ſondern einer Lehre zu huldigen, welche ja mit der Augsburgiſchen Confeſſion inſofern ebenſo übereinſtimmte als die Lehre Luther's, inwiefern die Auguſtana über die hier in Frage kommende Differenz **gar nichts** beſtimmte, ſondern nur den gemeinſchaftlich anerkannten Satz, daß im Akte des Abendmahls Chriſti Leib und Blut mitgetheilt werde, feſtgeſtellt hatte. Einer Lehre, welche ſeit der Wittenberger Concordie im Bereich der Bekennerſchaft der Augsb. Confeſſion geduldet, und durch den Frankfurther Receß (1558) ſogar öffentlich autoriſirt war. Wirklich ſcheiterten auch die Verſuche der Flacianer, die Pfalz aus den proteſtantiſchen Ständen auszuſchließen, und Friedrich wurde als Bekenner der Augsb. Confeſſion anerkannt.

Schon am Ende des Jahres 1559 nämlich hatte Friedrich eine von dem Hofprediger Mag. Johann Willing verfaßte Confeſſion an Brenz zur Begutachtung geſchickt. Dieſer erklärte ſie für „völlig calviniſch", worin er ſehr Recht hatte; es kam nur darauf an, ob der Calvinismus durch die Auguſtana ausgeſchloſſen ſey!

Darüber entſchied der **Naumburger Fürſtentag** 1561. Herzog Chriſtoph von Würtemberg und Herzog Johann Friedrich von Sachſen ſchlugen dem Churfürſten vor, es ſollten die ſämmtlichen prot. Stände ſich verſammeln, die Auguſtana neu unterſchreiben, und ihre Uebereinſtimmung auch mit der Apologie und den ſchmalkaldiſchen Artikeln erklären. Im Januar 1561 kamen die Fürſten oder deren Ge-

---

51) **Seiſen** S. 204. — In der erſten Ausgabe ſchließt die Frage mit den Worten: „— angebetet werden." In der zweiten (1563) ſind die Worte: „Und iſt alſo — — Leidens Jeſu Chriſti" beigefügt; erſt in der dritten (ebenfalls 1563) ſtehn die letzten, vom Churfürſten eigenhändig beigefügten Worte.

ſandten nebſt ihren Oberhofpredigern zu Naumburg zuſammen. Sogleich kam die Differenz zwiſchen der Invariata und Variata zur Sprache [52]). Vergeblich wollte Johann Friedrich die melanthoniſch-calviniſche Lehre verdammt wiſſen; vergeblich ſchickten die Flacianer von Jena aus eine lange Supplik ein, daß man doch alle anders lehrenden verdammen ſolle, voll von Betheuerungen, daß ſie die friedfertigen ſeyen, die ja nur durch ihr Gewiſſen zum Streit gezwungen würden. Vergebens beriefen ſie ſich auf die grauſame Gefährlichkeit der Zeit, und auf ſolche erſchreckliche Wunder, als da zu Jena geſchehen ſeyen, wo Birnen mit Türkenköpfen gewachſen ſeyen [53]); die Fürſten und Theologen erkannten an [54]), daß die Invariata und Variata einerlei Sinn hätten; die erſtere (ſagte Chyträus) ſey gegen die Zwinglianer, die andere gegen das Pabſtthum gerichtet. Beide wurden gebilligt, trotzdem daß die Jenenſer mit „blutigen Köpfen" drohten [55]). Die Invariata von 1531 wurde neu edirt und in der Vorrede in melanthoniſchem Sinn ausgelegt [56]).

Einverſtanden hiemit waren Churſachſen, Churpfalz und die Pfalzgrafen, Würtemberg, Baden, Schwarzburg, Stollberg, Mansfeld, Oſtfriesland, Braunſchweig, Heſſen und Reuß. Nur die Herzoge von Sachſen und Mecklenburg reiſten unzufrieden ab; auch die Hanſeſtädte widerſprachen; doch wurde 1562 die Niederlage der Flacianer noch vollſtändiger, indem ſie durch ihren Zelotismus es ſich zuzogen, aus dem herzoglichen Sachſen vertrieben zu werden.

Nicht bloß die Pfalz war ſicher geſtellt. In ganz Deutſchland

---

52) Salig III, 668 ff.

53) Salig, S. 674 und 679.

54) Ebendaſ. S. 676 und 683.

55) Ebendaſ. S. 709.

56) Bei Salig S. 684. Bei Seiſen S. 114, Anm. 9. — Damit wir auch nicht verdacht werden, daß wir mit obgemeldeter Verwerfung der Transſubſtantiation die wahre Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Chriſti im h. Abendmahl leugnen, ſo ſeynd wir keiner andern Meinung, dann daß im Abendmahl des Herrn Chriſti aus-

hatte die melanthoniſche Richtung einen Sieg erfochten. Die ſtreng lutheriſchen Theologen merkten nun wohl, daß ſie es anders anfangen und die melanthoniſch-calviniſchen Stände als „Zwinglianer" verdächtigen müßten, um ſie auf dieſe Weiſe von den Rechten der Proteſtanten auszuſchließen. Als daher Friedrich den 30. Sept. 1563 den Heidelberger Katechismus an Herzog Chriſtoph von Würtemberg ſchickte, ließ dieſer eine Theologenverſammlung halten, welche dieſen Katechismus für zwingliniſch zu erklären ſich nicht entblödete, und viele **allegationes dictorum sacrae scripturae impertinentes** darin fand [57]. Der Churfürſt antwortete [58]: „Daß Ew. Liebden etliche „Theologi in etlichen Stücken chriſtlicher Lehre mit der Bibliſchen, „auch der uhralten Chriſtlichen Kirchenlehrer Schrifften nicht zuſtimmen, „oder etwas zu weit davon abweichen, und alſo E. L. dahin bereden, „daß ſie ſolches gut heiſſen, hoff ich mit Gottes Hülff vnd Gnaden „E. L. in dieſer neuen, einfältigen Antwort zu demonſtriren vnd dar„zuthun, zu dem lieben Gott vertrauende, er werde durch ſeinen hei„ligen vnd guten Geiſt E. L. das Verſtändniß öffnen, daß ſie verſte„hen ſollen; freundlich bittende, ſie wollen dieſe meine ringfügige Mühe „Chriſtlich treuhertzig, auch vetterlich, brüderlich vnd freundlich (wie „es in Wahrheit nicht anders gemeint) von mir vermerken vnd auf„nehmen."

Brenz, von deſſen eigenthümlicher innerer Entwicklung wir im nächſten § zu reden haben, rieth, man ſolle den Kaiſer zum Schiedsrichter machen, der erſt mit aller Milde die Bekehrung der „Zwinglianer" verſuchen, dann ihnen aber ernſtlich drohen ſolle, daß ſie „in

---

getheilt und empfangen werde der wahre Leib und Blut des Herrn Jeſu Chriſti, nach Inhalt der Worte im Evangelio: Nehmet hin 2c. 2c., und daß der Herr Chriſtus in der Ordnung ſolches ſeines Abendmahls wahrhaftig lebendig, weſentlich und gegenwärtig ſey, auch mit Brodt und Wein, alſo von Ime geordnet, uns Chriſten ſeinen Leib und Blut zu eſſen und zu trinken gebe.

57) Hartmann und Jäger, Brenz, II, S. 389 f.

58) Bei Seiſen S. 113, Anm. 9.

„Betrachtung zeitlicher und ewiger Gefahr ſich eines beſſern beden„ken ſollten [59]). So ernſtlich dachten die lutheriſchen Theologen an eine gewaltſame Ausſchließung der melanthoniſchen Richtung von den Rechten der Proteſtanten!

Indeſſen machte Herzog Chriſtoph zuvor noch einen Verſuch den Churfürſten von der Pfalz zu bekehren. Das Maulbronner Geſpräch wurde veranſtaltet (1564). Wir werden von demſelben in dogmatiſcher Beziehung ſpäter zu reden haben. Für jetzt genügt die Thatſache, daß dieſe Mühe vergeblich und Friedrich unerſchüttert bei ſeiner Ueberzeugung blieb. Da ſchritt nun Chriſtoph auf dem Augsburger Reichstag 1564 wirklich zu ernſten Schritten. Er ſtellte den Antrag, die proteſtantiſchen Stände ſollten ſich von Friedrich als einem Calviniſten trennen. Aber der Glaubensmuth dieſes Fürſten beſiegte die Gefahr. Er antwortete unerſchrocken: In Gewiſſens- und Glaubensſachen erkenne er nur Einen Herrn. Die Auguſtana habe er unterſchrieben und bleibe dabei; aber der Heidelberger Katechismus ſey auch völlig mit ihr im Einklang. „Droht man mit Execution, ſo tröſte ich mich der Verheißung „Chriſti, daß alles, was ich um Seines Namens willen leiden werde, „mir hundertfältig wird erſtattet werden." Da klopfte ihm Churfürſt Auguſt von Sachſen auf die Schulter, und ſagte: „Fritze, du biſt „frömmer, denn wir Alle." Und Chriſtoph's Antrag fiel durch [60]).

Zehn Jahre ſtand nun die reformirte Kirche der Pfalz in ihren Rechten unangefochten da, kämpfend allein mit den Schmähungen der antimelanthoniſchen Theologen. Dieſe ruhten und raſteten nicht, die „Calviniſten" bei der öffentlichen Meinung als Ketzer anzuklagen, die mit der Seligkeit auch alle irdiſche Gerechtſame verſcherzt hätten. Inſofern führten dieſe gehäſſigen Angriffe zu etwas gutem, als ſie den Pfälzer Theologen Veranlaſſung wurden zu einer reichen literariſchen

---

59) Hartm. u. Jäger, II, S. 396.

60) Hartm. u. Jäger II, S. 396 f.

Produktivität über das h. Abendmahl, zu einer Reihe von Schriften, in welchen wir die reinſte Blüthe der melanthoniſchen Abendmahlslehre werden kennen lernen. Doch erreichten freilich dieſe Schriften ihren Zweck nicht; ſie glichen einem Liede, das man einem Stein vorſingt. Von dem Verfahren der lutheriſchen Eiferer giebt ein 1572 zu Heidelberg erſchienenes Schriftchen [61]) eine nur allzuwahre Schilderung. Es findet ſich in demſelben eine Stelle, wo bitter geklagt wird, daß man nicht mehr frage, ob eine Lehre ſchriftgemäß ſey oder nicht, ſondern nur, ob ſie lutheriſch oder calviniſch ſey. „Manche meinen, ſie „hätten dem Chriſtenthum Genüge gethan, wann ſie nur weidlich auf „der Kanzel ſtürmen, vnd mit Calviniſchen und andern ſektiriſchen Na„men mit großem Geſchrei vnd Ungeſtüm um ſich werffen, ob ſie gleich „ſchon ſelbſt nicht gründlich vnd mit Beſtand der Wahrheit wiſſen, „was die Sach an ihr ſelbſt, und worum es zu thun." — „Sie „laſſen ſich in ihren aufrühriſchen Lermenſchriften genugſam öffentlich „vnd gleichſam Edictsweiß vernehmen, daß diejenigen, ſo ihrer Lehr „vnd opinion nicht, die ſollen auch des allgemeinen Land vnd Reli„gionsfrieden nicht theilhaftig noch fähig ſeyn. — Darum heben ſie an, „gleichwie im Pabſtthum, aus jrem ſelbſteigenen gefaßten Wahn er„dichtete Inquisitions Artikel zu ſtellen, die Gewiſſen damit zu betrüben, „vnd jre vorhabende Verfolgung allgemach damit zu befördern vnd „einen Weg damit zu bereiten."

Dringender ertönen die Klagen zwei Jahre ſpäter am Schluß des „gründlichen Berichts vom h. Abendmahl", einer vortrefflichen Schrift, deren Inhalt uns nachher noch beſchäftigen wird. „Und nach„dem wir denn nun der einfältigen, uralten und im Evangelio Chriſti

---

61) Acta Concordiae, das iſt Was ſich im Traktat vnd Handel der Concordien oder vereinigung zwiſchen dem Herrn Luthero vnd den Evangeliſchen Stetten in der Schweiz verloffen, item Johannis Calvini Lehr, ob und wie dieſelbe mit der alten Kirchen, deßgleichen Herrn Lutheri vnd Johannis Brentii lehr, die ſie vor Zeiten geführt, übereinſtimme. Allen, ſo die wahrheit vnd den frieden lieben, damit ſie die geiſter prüfen mögen, jetziger Zeit nützlich vnd nothwendig zu leſen. (Bei Harniſch, 1572).

„gegründeten Lehre vom h. Abendmahl, zu welcher wir uns mit Mund „und Herzen bekennen, ſoviel Gott dieſer Zeit Gnade verliehen, Be„richt gethan, ſo flehen und ermahnen wir hierauf durch die Ehr „Chriſti und ihre Seligkeit alle Liebhaber der göttlichen Wahrheit, daß „ſie doch ernſtlich bedenken, wie unbillig und beſchwerlich ſey, daß „etlicher Leut falſchem Angeben mehr dann unſerm eig„nen Bekenntniß von unſrer Lehr ſoll geglaubt werden, „darnach, daß ſie unſern und des Widertheils Lehr und Grund mit „Ernſt und unpartheiiſchem Gemüth wollen erwägen. Denn welche „dieſes thun, die werden ohne Zweifel endlich befinden, mit was Un„wahrheit und Frechheit wir von etlichen werden beſchuldiget, daß wir „die Wahrheit, Allmächtigkeit und Majeſtät Chriſti in Zweifel ſtellen, „ſeinen Worten widerſprechen, die wahre und weſentliche Gemein„ſchaft und Nießung des Leibes Chriſti verleugnen, das Nachtmahl „zu einem bloßen und leeren Zeichen machen, und was dergleichen „mehr iſt; und daß zwiſchen uns und denſelbigen nicht die Frag iſt, „ob die Worte Chriſti wahr ſind, ſondern ob dies die Meinung der„ſelben ſey, welche wir aus dem Worte Gottes nehmen, oder welche „ſie aus ihrem eignen Hirn herfürbringen." — „Denn dies ein ungleicher „Fried iſt, wenn diejenigen, die wir für Brüder erkennen, uns nicht auf„hören als Ketzer und Teufelsdiener auszuſchreien, und bei hohen und nie„dern Ständen mit Schriften und mit Worten, öffentlich und heimlich das „Feuer wider uns aufzublaſen. Nicht allein etliche wenige Perſonen, auch „nicht allein ſoviel tauſend gottesfürchtige Chriſten in dieſem und andern „Landen, welche mit uns im Glauben und Bekenntniß einhellig ſind, „ſondern die ganze betrübte und jämmerlich zerriſſene Kirche Chriſti, „d. i. alle, die Chriſtum von Herzen lieben, ſowohl unter denen, die „in dieſem Stück der Lehre etwas anders halten, als die mit uns „ſtimmen, ſollten den chriſtlichen Regenten mit ihrem ſchmerzlichen „Seufzen und Flehen ohn Unterlaß zu Füßen liegen, nicht, wie etliche „andre thun, ſie, das Schwert zu zücken, noch den einen Theil zu ver„dammen, noch offentlich oder heimlich zu erdrucken, reitzende, ſondern „ſie um treue und nothwendige Hülf zu gottſeliger und heilſamer Ei„nigkeit und Vertrag beider Theile demüthigſt anrufende. — Durch „die ungeheuern und abſcheulichen Gedicht von dem unbegreiflichen und

„allenthalben gegenwärtigen Leib Chriſti, von ſeinem in Brod und „Wein zertheileten und verborgnen Fleiſch und Blut, und deſſelbigen „in die Leiber der Gläubigen und Gottloſen mündlichem Eingehen, „und was dergleichen, iſt den Feinden Chriſti, ſeine Ehr zu ſchmähen „und die chriſtliche Religion zu verſpotten, merkliche Urſach gegeben; „die Artikel des allgemeinen chriſtlichen Glaubens von der Wahrheit „beider Naturen in Chriſto, von der Gemeinſchaft der Heiligen mit „Chriſto ihrem Haupt, von Art und Brauch der heil. Sacramente „u. a. m. vielfältig verdunkelt und verfälſcht; die abgöttiſche Verehrung „des erdichteten Leibes Chriſti im Brod beſtätigt; ſoviel chriſtliche Ge„meinden in vielen Landen und Völkern, darin rechte Erkenntniß und „Anrufung Gottes iſt, von etlichen, die ohne Gottes und aller Men„ſchen Dank, allein als die aus dem Himmel ſeyen gehört wollen ſeyn, „für Ketzergruben und des Antichriſts Hofgeſind ausgeſchrieen und „verdammt; allen Bund der Lieb und Einigkeit zwiſchen den Gliedern „Chriſti mit unmenſchlichem Grimm und Grauſamigkeit zerriſſen; ſo „viele ſchwache Gewiſſen mit großen und manchfaltigen Aergernußen „beleidigt, verwundet und an rechter Anrufung Gottes gehindert; ſo„viel tauſend gottſeliger chriſtlicher Leut, die mit ihrem Blut die Wahr„heit bezeuget haben, für die ärgſten und ſchändlichſten Ketzer und des „Teufels Märtyrer geſcholten, und das Feuer der Verfolgung wider „ſie aufgeblaſen mit dem Athem derjenigen, die es fürnehmlich mit „ihren Thränen und Gebet zu Gott auslöſchen ſollten; den gemeinen „Widerſächern, ſich des Uebels beider Theile zu freuen, große und „ihnen viel gewünſchte Urſache gegeben, und endlich mit dieſen großen „Sünden der ſchreckliche Zorn Gottes gereizet, grauſame Strafe und „Verderben über Land und Leute gehäufet und erreget worden. Der „barmherzige Gott erwecke alle chriſtlichen Herzen, ſolchem großen Uebel „in Zeiten zu wehren und zuvorzukommen.“

Nach dieſer ſchweren Anklage, zu welcher Gott ſelbſt im dreißigjährigen Kriege das Amen geſprochen, folgen die ſchönen Worte: „Wir ſehen, daß viele fromme gottesfürchtige Leut mit dieſem Wahn „der leiblichen Gegenwart Chriſti behaftet ſind, an welchen Gott dieſe „Schwachheit ſowohl, als andre nach ſeinem väterlichen Rath und „Willen heilet. Dieſe nicht für unſre Brüder und Mitglieder in Chriſto

„zu erkennen, ſie ſeyen gleich gegen uns geſinnet, wie ſie wollen, „wüßten wir nicht zu verantworten."

Zuletzt folgt ein Gebet an Chriſtum: „Du wolleſt deine Kirchen „erlöſen von aller Abgötterei und Irrthum, und die Herzen deiner Aus„erwählten mit deinem heil. Geiſt erleuchten, aufdaß dein heil. „Abendmahl nicht in eine Urſach der Uneinigkeit und „Zwietracht verwandelt werde, ſondern, dazu es von dir iſt „eingeſetzt, ein liebliches Band brüderlicher Lieb und Einigkeit ſey. „Wehre und ſteure allen denen, die Trennungen deiner Kirchen an„richten, und komm endlich, dieſelbe von allem Böſen zu freien, o Herr „Jeſu! Amen."

Zu dieſem Gebete haben auch wir alle Urſache ein Amen zu ſprechen.

Aber damals ſollte es nach des Herrn Rathſchluß noch nicht erhört werden. In der mehrerwähnten Schrift: „Johannis Brentii Confeſſion" (Heidelb. 1576) klagt der Verfaſſer (S. 75), in Betreff der lutheriſchen Zeloten, daß „dieſe Leute viel lieber wollten, daß es „zu einem öffentlichen Religionskrieg und Blutbad wie in den Nieder„landen und Frankreich geriethe, auf daß ſie, wie ihre ſaubere theolo„giſche Schriften vermögen, den Zwinglianern den Haber ausklopfen „und ausdreſchen möchten, dadurch wir zuletzt um ihrer Ambition und „Gezücks willen gleichwie die Graeci um Region und Religion „kommen und gebracht würden."

Noch in demſelben Jahre gingen dieſe Befürchtungen in trauriger Weiſe in Erfüllung. Der edle Friedrich ſchloß die Augen. Pfalzgraf Ludwig VI, der ſchon in der Oberpfalz das ſtrenge Lutherthum eingeführt und die melanthoniſche Schule zu Amberg zertrümmert hatte, brachte dieſelbe Handlungsweiſe nun in der Churfalz zur Anwendung [62]). Doch nur ſechs Jahre dauerte dieſe Epiſode; 1583 fiel das Land an den noch unmündigen Friedrich IV, welcher von ſeinem Oheim und Vormund Johann Caſimir im melanthoniſchen Glauben

---

62) Vgl. oben Anm. 42. 43 und 45.

erzogen wurde. Mit dem Jahre 1583 war der alte Glaube wieder hergeſtellt. —

Wir haben die äußere Geſchichte dieſes Kampfes, ſowie auch im allgemeinen den Geiſt desſelben verfolgt; wenden wir uns nun den Früchten desſelben, der dogmatiſchen Entwicklung zu. Die Reihe der pfälzeriſchen Literatur eröffnet der „Gründliche Bericht“ [63]), das Hauptwerk, welches als authentiſche Interpretation des Heidelberger Katechismus von der Facultät im Druck herausgegeben wurde. An dies Hauptwerk reihen ſich dann einige minder wichtige Schriften, die wir nur kurz berühren wollen. Der „Gründliche Bericht“ iſt aber unſrer aufmerkſamſten Betrachtung werth.

„Niemand hat länger Friede, als ſein Nachbar will“, ſagt die Vorrede. „Von etlichen, ſo die alten Wunden der Kirche Chriſti wie„derum aufreißen, werden fürnehmlich wir ausgeſchrieen, als lehrten „wir etwas vom heil. Abendmal, was Gottes Wort nicht vermag.“ Darum ſolle nun die Lehre von den Sacramenten gründlich aus Gottes Wort entwickelt werden.

„Von den Sacramenten überhaupt“ handelt der erſte Theil. — Der einige Grund der Seligkeit liegt in Chriſto durch den Glauben. Der Glaube wird gewirkt vom heil. Geiſt durch das Mittel des Predigtamts. Dies beſteht in der Predigt des Wortes Gottes und dem Brauch der Sacramente. — Die Sacramente, wie die „Predigt, ſind „dahin gerichtet und von Gott verordnet, daß ſie äußer-

63) Mir ſtand die dritte Auflage zu Gebote. „Gründlicher Bericht vom h. „Abendmal vnſers HERRN Jeſu Chriſti, auß einhelliger Lehre, der „heiligen Schrifft, der alten rechtgläubigen Chriſtlichen Kirchen, Vnd „auch der Augſpurgiſchen Confeſſion. Geſtellt durch der Vniverſität „Heidelberg Theologen. Auch Herrn Philippi Melanthonis Bedencken „uber der ſpaltung vom Abendmal. Zum drittenmal gedruckt. Gedruckt „in der Churfürſtlichen Statt Heidelberg, durch Johannem Meyer, In „verlegung Matthej Harniſch. M DLXXIIII.“ Dieſe Schrift iſt ohne Zweifel identiſch (als Ueberſetzung) mit der „Exegesis verae doctrinae de Sacramentis et Eucharistia,“ welche (nach Seiſen S. 162) von Urſin verfaßt und auf Befehl des Kirchenraths edirt wurde.

„liche und mit leiblichen Sinnen empfindliche Mittel ſeyn ſollen, da„durch der heil. Geiſt uns den Willen Gottes gegen uns zu ver„ſtehen giebt, und deſſelbigen immer je mehr verſichre und gewiß „und der innerlichen allein durch wahren Glauben begreiflichen Ga„ben und Wohlthaten Gottes theilhaftig macht.“

Die Sacramente ſind 1) „ſichtbare Wahrzeichen“, nicht 2) „leere bloße Zeichen, ſondern im rechten Brauch derſelben werden „alle himmliſche Schätze wahrhaftig damit empfangen und den „Gläubigen zugeeignet.“ 3) In der h. Schrift werden die äußern Zeichen oft die innern Gaben ſelbſt genennet. 4) Die ſichtbaren Wahrzeichen werden leiblich, die unſichtbaren Gaben aber „geiſtlich“ [64]), d. i durch rechten Glauben empfangen [65]). 5) Die Ungläubigen und Unbekehrten bekommen nicht die unſichtbaren Gaben, ſondern nur die ſichtbaren Wahrzeichen.

„Gott hat dieſe Ceremonien befohlen und dabei verheißen, wer „glaubt und dieſe Wahrzeichen empfähet oder empfangen hat, dem „laſſe er ſo gewiß ſeine Gnad und Wohlthaten, welche dadurch be„deutet werden, widerfahren, als er die äußerlichen Wahrzeichen em„pfangen hat.“

Sie haben aber auch den Zweck, uns das zu erinnern, was wir Gott ſchuldig ſind, „doch ſoll dieſer Brauch und Nutzen der Sa„cramente allezeit fürnehmlich in Acht gehalten werden, daß ſie Beſtä„tigung unſers Glaubens, d. i. einem jeden Pfand und Zeugniß „ſind, daß auch ihm die verheißene Gnade Gottes widerfahre [66]).

---

64) Nicht: „geiſtig.“

65) Der Glaube iſt das Organ des Empfangens, nicht das Agens des Herabbringens, ſo wenig das Auge das Sonnenlicht vom Himmel herabholt, wiewohl es daſſelbe aufnimmt.

66) Beachten wir hier ein für allemal, daß die Pfälzer Schule dem auguſtiniſchen Sprachgebrauch huldigt, wonach nicht die aus dem Zuſammenſeyn der res terrestris und res coelestis beſtehende Handlung, ſondern die res terrestris für ſich allein „Sacrament“ genannt wird. — Offen geſtanden, der andre Sprachgebrauch (dem die luth.

„In allen Sacramenten (heißt es S. 10) ſind zwei Dinge, „die Wahrzeichen und die Gaben, deren ſie uns verſichern.“

„Brod und Wein (S. 16) heißen erſt dann eigentlich zu „reden Sacrament, wenn damit wird empfangen, was damit „wird bedeutet.“

Die unſichtbaren Gaben ſeyen in allen Sacramenten dieſelben, nämlich Vergebung der Sünden durch Chriſti Kreuz, 1 Cor. 10, 5; Col. 2; Aug. in Joann. tract. 26. (Dies iſt nur in ſofern richtig, als die Vergebung der Sünden der letzte Zweck, auch des h. Abendmahls iſt. Beſſer wäre der Vergebung der Sünden ſogleich die reale Lebensgemeinſchaft mit Chriſto beigefügt worden; was indeß ſpäter nachgeholt wird.)

Die Gläubigen „empfangen (S. 12) die Gaben auch ohne die Zeichen“ (jene centrale Lebenseinheit iſt ja eine continuirliche); aber „es iſt keiner, der nicht der Mehrung und Stärkung der geiſtli„chen Gaben täglich bedürfte.“ Dieſe werde in den Sacramenten von Gott gereicht. Die Sacramente ſeyen nicht leere Zeichen einer ohnehin ſchon ſtattfindenden Sache (S. 13); falſch ſey die Beſchuldigung, daß der Ausdruck „Wahrzeichen“ nur eine „Ausflucht“ ſey, und man dabei nicht an ein wirkliches Empfangen ſondern nur an eine allgemeine Verheißung der Gnade Gottes überhaupt denke. „In allen „Sacramenten vergangene, gegenwärtige und zukünftige Wohlthaten „Gottes bedeutet und verſiegelt werden.“ Der „Tod Chriſti“ als ver-

---

Theologen folgten) iſt der adäquatere (vgl. oben Theil I, S. 221, Anm. 1). Doch gilt es ebendarum, ſich zu hüten, daß man nicht, beide Ausdrucksweiſen confundirend, den Pfälzern Dinge in die Schuhe ſchiebt, die ihnen ferne waren, z. B. ſie hätten, wenn ſie ſagten: das Sacrament ſey ein Wahrzeichen, die geſammte Handlung bloß für ein Wahrzeichen gehalten. Vgl. vielmehr die ſogleich folgenden Stellen, wo ſo deutlich geſagt wird, daß das Sacrament im auguſt. Sinn, d. i. das irdiſche Wahrzeichen, zugleich die himmliſche Gabe mit ſich bringe, und nur darum „eigentlich zu reden Sacrament heiße.“

gangene, die „Vergebung der Sünden“ [67]) als gegenwärtige, das ewige Leben als zukünftige.

„Auch iſt dem nicht alſo (S. 24), daß ſie ſagen: Wenn man die „Sacramente Wahrzeichen nennt, ſo leugne man damit, daß ſie „Mittel und Werkzeug der Gnade Gottes ſind. Denn man „dies allein ſaget, daß die ſichtbaren Wahrzeichen nicht „die unſichtbaren Gaben Gottes ſelbſt ſind, als, daß die ſicht„bare Beſprengung mit Waſſer nicht die Vergebung der Sünden und „Wiedergeburt ſelbſt ſey. Daß aber das Wort und Sacrament Mittel „und Werkzeug des heil. Geiſtes ſind, dadurch er unſre Seligkeit „wirket, iſt nicht allein genugſam bisher bekannt, ſondern wird auch eben „mit dieſer Lehre recht bewieſen und nach Nothdurft erkläret.“

Der Glaube ſey nothwendig, nicht um das Sacrament zum Sacrament zu machen, ſondern um die himmliſche Gabe aufzunehmen (S. 26). „Auch, weil die Sacramente ein ſichtbares Wort oder Ver„heißung ſind, und nichts andres den Augen fürtragen, denn das Wort „den Ohren, ſo kann im ſichtbaren Wort der Sacramente ſo wenig, „als im gehörten Wort des Evangeliums, ohne wahren Glauben etwas „empfangen werden, daß Gott darin anbeut, ſondern bleiben Wort „und Sacrament ein vergeblich Getöne und Spektakel. — Außerhalb „des rechten Brauchs iſt kein Sacrament.“ Der innerliche rechte Brauch ſey eben ſo nöthig, als der äußerliche (z. B. das **sub utraque**). Auguſtin ſage: „So du es fleiſchlich empfängſt, ſo bleibt es wohl „geiſtlich, es iſt aber dir nicht geiſtlich.“

Vom heiligen Abendmahl handelt der zweite Theil. — „Wir werden darin als mit einem gewiſſen Wahrzeichen und Zeug„niß erinnert und verſichert, daß Chriſtus ſeinen Leib für uns in „den Tod gegeben, und auch uns damit wahrhaftig an unſ„rer Seelen ſpeiſe und tränke zum ewigen Leben; und wir

67) Die reale Lebensmittheilung Chriſti wird der Sündenvergebung wohl deshalb hier noch nicht zur Seite geſtellt, weil hier noch nicht ſpeciell vom h. Abendmahl, ſondern von den beiden Sacramenten im allgemeinen die Rede iſt.

„preiſen in dieſer Nießung öffentlich ſeine Wohlthaten und verpflichten „uns zu ſteter Dankbarkeit gegen Gott.“

Nun werden drei Punkte ſehr ſcharf entwickelt a) daß uns jenes Verdienſt ſeines Todes nur durch dieſe reale Vereinigung mit ſeiner Perſon angeeignet wird, dieſe alſo das unerläßliche Mittel jener iſt, b) daß dieſe Vereinigung mit ſeiner Perſon ihren Zweck in jener Aneignung aller durch ſie erworbenen Wohlthaten hat, und c) daß das h. Abendmahl nicht bloß ein Zeichen der Vereinigung mit Chriſto iſt, in der wir überhaupt, ein für allemal ſtehen, ſondern ein Pfand einer momentanen Erneuerung derſelben, einer neuen Mittheilung Chriſti [68]).

Ueber den erſten Punkt leſen wir: „Auf daß wir durch Chriſtum „ewig lebten, hat er nicht allein müſſen für uns ein Opfer werden, „ſondern auch uns ihm ſelbſt einverleiben, daß wir durch „ihn wiederum eine Wohnung Gottes würden, Joh. 15. Derhalben „macht er uns theilhaftig nicht allein ſeines Verdienſtes, ſon„dern auch ſein ſelbſt, d. i. ſeiner Perſon, Subſtanz und „Weſens, und alsdann auch ſeiner Kraft und Wirkung, oder ſei„ner Art, Eigenſchaft und Herrlichkeit. — Sich ſelbſt giebt er uns „dieſergeſtalt zu eigen, daß er mit ſeinem Geiſt wahrhaftig in „uns wohnt, und durch dieſen Geiſt, welcher in ihm und in uns „wohnt, uns alſo mit ſeinem wahren weſentlichen Leib ver„bindet und vereiniget, daß wir an ihm gleich als Glieder an dem „Haupt und Reben an dem Weinſtock hangen, und das Leben aus „ihm haben. Denn Chriſtus nach ſeiner Gottheit und Menſch„heit [69]) unſer Haupt und Weinſtock iſt. Nach ſeiner Gottheit wohnet „er weſentlich in uns ſammt ſeinem ewigen Vater und heil. Geiſt, „Joh. 14, 23, nach ſeiner Menſchheit aber iſt er nicht innerhalb „unſers Leibes [local], denn wie das Haupt an unſerm Leib nicht im

68) Vgl. mit den erſten beiden Sätzen oben Th. 1, S. 219, Satz 9, S. 220, Satz 11, S. 221, Satz 1 und 3; und mit dem dritten S. 223, Satz 15—20.

69) Vgl. oben Theil I, S. 221, Satz 4.

„Arm noch im Fuß, noch der Arm im Haupt, auch der Weinſtock nicht „innerhalb des Rebens noch der Rebe innerhalb des Weinſtocks iſt, „ſondern alle Glieder am Haupt und alle Reben am Weinſtock durch „ihre Adern, Band und Gelenk hangen und daran gewachſen ſind, daß „ſie daraus leben, ſie ſtehen gleich dem Haupt und Stock Orts-halben „nah oder fern, alſo iſt auch der Leib Chriſti nicht in unſerm, wie auch „unſer Leib nicht in Chriſti Leib, ſondern der h. Geiſt, welcher in ihm „und in uns wohnt, iſt das lebendige, ewige, unbegreifliche Band „zwiſchen ihm und uns, durch welches unſer ſterblich Fleiſch „dem lebendigen Fleiſch Chriſti viel tauſendmal genauer, „feſter und kräftiger eingeleibet und angeheftet wird, „denn alle Glieder unſers Leibs durch ihre Adern und „fleiſchern Band mit unſerm Haupt verhaftet ſind, und „wir Glieder Chriſti werden von ſeinem Fleiſch und Gebein, „es ſey gleich der Leib Chriſti Stellung oder Ortshalben nah „oder fern."

Eine der merkwürdigſten Stellen aus der ganzen Litteratur des ſechzehnten Jahrhunderts! Welche organiſche, naturphiloſophiſch tiefe Anſchauung in jener ſonſt ſo trocken verſtändigen Zeit! Weit entfernt, ein Inunsſeyn des Leibes Chriſti auszuſchließen, wird ein ſolches gelehrt. In demjenigen Sinn, wie man vom Haupte wirklich ſagen kann, es ſey in den Gliedern, vom Weinſtock, er ſey in den Reben, läßt Urſinus auch das Wort gelten, Chriſti Leib ſey in uns und unſerm Fleiſche. Nämlich mit ſeiner organiſchen, plaſtiſchen Lebenskraft. In einem andern Sinne aber, als man ein Seyn des Hauptes in den Gliedern behaupten kann, will er auch von keinem Seyn des Leibes Chriſti in unſerm Leibe wiſſen. Ein mechaniſches, locales Eingehn in unſern Leib hält er fern.

Ueber den zweiten Punkt leſen wir, daß die Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti auch eine Gemeinſchaft der Wirkungen und Eigenſchaften Chriſti ſey. Indem ferner geleugnet wird, daß im heil. Abendmahl eine neue, andere Art von Mittheilung Chriſti ſtattfinde, als außer demſelbigen — dort ein mündliches Eſſen, hier eine bloß ſpiritualiſtiſche Vereinigung — wird vielmehr geſagt, daß beidemale dieſelbe Einige geiſtliche aber nicht geiſtige Art von Verei-

nigung ſtattfinde. Auch außer dem h. Abendmahl werden wir mit Chriſti Leiblichkeit geſpeiſet; „daß aber etliche die geiſtliche Nießung „Chriſti Joh. 6 allein auf die Gemeinſchaft ſeines Verdienſts und ſeiner „Wirkung wollen ziehen, und die Gemeinſchaft des Leibs, oder die „Einleibung in ſeinen wahren Leib, der von Maria der „Jungfrauen geboren iſt, davon abſondern, und dieſe geiſtliche „Einleibung (Joh. 6) nur auf die Geſellſchaft der chriſtlichen Kirchen „deuten, geſchieht entweder darum, daß ſie von dieſer hohen und wun„derbaren Vereinigung der Glieder Chriſti mit ihrem Haupt wenig „wiſſen, oder daß ſie andre Leute wollen verdächtig ma„chen, als ſagten ſie im geiſtlichen Eſſen allein von der Gemeinſchaft „des Verdienſts und der Wohlthaten und nicht auch des Leibes und „Blutes oder Weſens und der ganzen Perſon Chriſti. Denn es zeu„get die Schrift, daß niemand weder des Herrn Chriſti „ſelbſt ohne ſeine Wohlthaten, noch ſeiner Wohlthaten „ohne ihn ſelbſt könne theilhaftig werden.

„Auch iſt dies noch ein größer Mißverſtand oder Verkehrung, „daß etliche das Wort Geiſtlich alſo verſtehn und deuten, als hieße „es nicht etwas, das wahrhaftig geſchehe, ſondern nur ein bloßer Ge„danke und Wahn ſey. Denn wie Leiblich in dieſem Handel heißt, „das mit den Sinnen und Gliedern des Leibs empfunden und em„pfangen wird und geſchiehet, alſo heißt auch Geiſtlich, das „durch die Wirkung des h. Geiſtes geſchieht und empfan„gen wird. Darum auch der Leib Chriſti, ob er gleich kein Geiſt, „ſondern wahres menſchliches, natürliches, ſichtbares und greifliches „Fleiſch und Blut iſt, dennoch eine geiſtliche Gab und Geſchenk „iſt, weil die Gemeinſchaft desſelben geiſtlich iſt, d. i. uns durch den „heil. Geiſt widerfähret."

Eine höchſt wichtige Interpretation dieſes höchſtwichtigen Begriffs!

Im Betreff des dritten Punktes heißt es (S. 38 f.) das heil. Abendmahl ſey erſtlich „ein Beweis der Gemeinſchaft Chriſti, welche „die Gläubigen haben, daß wir werden verſichert, daß wir der Spei„ſung unſrer Seelen mit dem Leib und Blut Chriſti zum ewigen Le„ben theilhaftig ſind und ewig ſollen bleiben; zum andern

„muß aus dem vorhergehenden folgen, daß wohl das heil. Abendmahl „ein ſichtbares, aber in keinem Weg ein bloßes oder leeres oder ver= „gebliches Zeichen ſey, ſondern daß darin alle Gläubigen nicht allein „aller Wohlthaten Chriſti theilhaftig werden, ſondern auch, weil „Chriſtus ſolches dabei verheißen hat und damit bezeugen will, mit „dem wahren, weſentlichen Leib und Blut Chriſti ſelbſt ſo wahr „und gewiß als mit dem ſichtbaren Brod und Wein ge= „ſpeiſet und getränket werden, ja auch nach Maaßgabe und Zu= „nehmen ihres Glaubens dieſer Speiſe und Trank je mehr und „mehr theilhaftig werden."

Nur die letzten Worte bedürfen einer Bemerkung, und zwar einer tadelnden. Zwar darf man ſie nicht auf gleiche Linie ſtellen mit dem **Cons. Tig.**, welcher das, was man im Abendmahl em= pfängt, von dem zuvor ſchon vorhandenen Grade des Glau= bens abhängig ſeyn und darnach abgemeſſen werden läßt. Urſin's Meinung iſt vielmehr (wie aus dem ſteigernden „ja auch" hervor= geht), die, daß der Communicant, in welchem ein Glauben über= haupt als Bedingung und Organ vorhanden iſt, ſofort im Abend= mahl ſelbſt objektiv den „ganzen Chriſtus", überdies aber noch die Zuſicherung empfängt, daß ſich Chriſtus auch nachher noch, auch in der folgenden Zeit, immer mehr und mehr, alſo immer wieder auf's neue mit ihm vereinigen wolle. Und ſoweit iſt die Sache an ſich vollkommen richtig. Aber die Form iſt un= glücklich, inſofern dieſe Verſicherung für die Zukunft als eine Stei= gerung, als etwas Höheres, das Abendmahl ſelbſt noch überbieten= des dargeſtellt wird. Die objektive Gewißheit, ſeinen Herrn jetzt zu empfangen, ſteht doch immer höher, als die Hoffnung, daß Chri= ſtus zu jeder Zeit uns nicht verlaſſen werde; denn dieſe letztere Hoffnung iſt eine allgemeinere, vage; die Empfindung ihrer Erfül= lung fällt in den Bereich der ſubjektiven Gemüthsſchwankungen. Ferner hängen auch dieſe weiteren, außerſacramentlichen Mittheilun= gen Chriſti nicht ſo ſehr vom Maaß unſers Glaubens ab, als dies von ihnen. Endlich konnte eine ſolche Stelle leicht im Sinn des **Cons. Tig.** mißdeutet werden, und wir irren wohl nicht, wenn

wir ſagen, daß die Pfälzer Theologen ſelbſt kein ganz klares Bewußtſeyn über dieſe zarte, ſubtile Differenz hatten. Daß das Sacrament nicht durch eine That unſers Glaubens zum Sacramente werde, lehren ſie ebenſo deutlich, wie Calvin. Noch deutlicher als er beſtimmen ſie den Glauben als das receptive Organ; aber ob der Grad der Mittheilung Chriſti durch den Grad des Glaubens bedingt ſey, oder nicht vielmehr der ſchwache Glaube durch die Mittheilung Chriſti zu einem höhern Grade erhoben werde — über dieſe kitzliche Differenz war wohl kein völlig klares Bewußtſeyn in ihnen vorhanden, ſo wenig ſie auch (mit dem Cons. Tig.) das erſtere beſtimmt ausſprechen, und ſo ſehr ſie ſich auch (mit Calvin in deſſen letzter Periode) zu dem letzteren hinneigen.

Der zweite Theil des Gründlichen Berichts ſetzt nun noch ſchließlich aus einander, warum Chriſtus das Brod und den Wein ſeinen Leib und ſein Blut nenne, ferner, daß Brod und Wein leiblich, Leib und Blut Chriſti aber geiſtlich genoſſen werden, endlich, daß die „Ungläubigen" (wofür beſſer „Unwürdigen" ſtünde) nur Brod und Wein empfangen.

Der dritte Theil beantwortet die Frage: Worüber die Frage und der Span vom h. Abendmahl ſtehe. In der Frage, was genoſſen werde, lehrten ſie einſtimmig mit der Augsb. Confeſſion: Das weſentliche, wahrhafte Fleiſch Chriſti. Auf die Frage: wie? antworteten ſie: „die ſichtbaren Wahrzeichen werden „leiblich genoſſen, Chriſti Leib und Blut ſammt allen ſeinen Wohl„thaten geiſtlich, d. i. aus Wirkung des heil. Geiſtes durch wahren „Glauben." (Der objektive und ſubjektive Faktor.) Auf die Frage: wozu? wird erwiedert: „Leib und Blut Chriſti empfangen wir, „daß wir ewig leben; Brod und Wein empfangen wir zum ge„wiſſen Pfand, Siegel und Zeugniß, daß uns dieſe unſichtbare „Speis und Trank wahrhaftig von Chriſto gegeben werde." Auf die Frage: von wem? daß die Gottloſen nur die Zeichen empfangen.

Ueber die erſte dieſer vier Fragen ſey kein Streit. „Daß (heißt „es S. 46) der Leib und Blut Chriſti IN SEINEM ABEND-

„MAL [70]) ſey, vnnd auch darinnen wahrhafftig geſſen vnd getrun=
„cken werde, wiſſen wir auß Gottes Wort, vnnd bekennen ſolches
„mit mund vnd hertzen für Gott vnnd allen Engeln vnnd Menſchen,
„Daß er aber darumb **IM BROT** ſey, finden wir in Gottes Wort
„nicht geſchrieben.“

Fälſchlich behaupte man, ſie ſtellten die Allmacht Gottes in Zweifel, und blieben nicht bei Gottes Wort. Dieſe Beſchuldigung müſſe den Gegnern zurückgegeben werden. „Das Brod“ und „das im Brod“ ſey ſehr zweierlei. Keiner habe noch mit der Sprache herausgewollt, was das „Das“ in den Einſetzungsworten bezeichne, ob das Brod und den Wein ſelbſt. Chriſtus ſage nicht, daß er neben dem Brode auch noch ſeinen Leib mit der Hand reiche. Chriſtus lehre nicht vom Weſen, ſondern vom Brauch des Brodes. Auch die Kirchenväter hätten tropiſch erklärt.

Der Streit ſey alſo nicht, ob Chriſti Worte, ſondern ob die Worte des Widertheils (deren Erklärung der Worte Chriſti) wahr ſeyen.

Der Streit ſey, wie Chriſtus uns mit ſeinem Leibe ſpeiſe.

Die Reformirten ſeyen hierüber nicht uneins. Sie lehrten nicht, daß man bloß der Kraft, ſondern daß man auch des Fleiſches Chriſti theilhaftig werde.

Der vierte Theil, den wir übergehen, iſt exegetiſcher Art, und ſtellt die drei Canones auf, daß die richtige Erklärung der Einſetzungsworte nichts gegen die Artikel des Glaubens enthalten dürfe, daß die Art des Dings, davon geredet wird, zu betrachten ſey, und daß gleichſtimmende Orte der Schrift verglichen werden müſſen.

Im fünften Theil wird dann aus den Artikeln des Glaubens der Beweis geführt. Die Menſchheit Chriſti ſey nicht an allen Orten. „Wir eſſen Chriſtum nicht anders, denn „die Jünger im erſten Abendmahl“, damals war Chriſti Leib noch nicht verklärt. Seit der Himmelfahrt iſt Chriſtus mit ſeinem

70) Die Worte ſind ebenſo gedruckt. — Hier haben wir alſo klar: **Actus in actu, non extensum in extenso.**

Leibe nicht mehr auf Erden. „Die Himmelfahrt läſſet den „Leib Chriſti wohl im Nachtmahl, aber nicht im Brod; „denn, wie zuvor erklärt, der heil. Geiſt, durch welches Kraft und „Wirkung, was gleich Orts halben weit von einander iſt, ebenſo „hart und genau verbunden und vereinigt wird, als wenn es an „Einem Ort bei einander wäre, uns, die wir auf Erden ſind, viel „tauſendmal feſter und kräftiger mit dem Leib Chriſti, der im Himmel „mel iſt, vereiniget und verbindet, denn die Glieder unſers Leibs „mit einander verbunden ſind. Derhalben der Leib Chriſti nicht allein „im Nachtmahl iſt, ſondern darin auch gegeſſen wird."

Chriſtus ſey nicht verſchwunden (gegenwärtig geblieben und nur unſichtbar geworden) ſondern gen Himmel gefahren. Der Leib Chriſti ſey nicht vor dem Brauch im Brod, und komme auch nicht im Brauch vom Himmel herab in das Brod. Mündliches Eſſen ſeines Leibes ſey nicht bloß der Vernuuft, ſondern auch der h. Schrift und den Artikeln des chriſtlichen Glaubens zuwider. Chriſtus ſey allmächtig, aber er gebrauche ſeine Allmacht nicht gegen die Artikel des Glaubens.

„Wir befinden, daß ſie einen newen Artikel zum alten geſetzet „haben, nämlich, daß der Leib Chriſti ſowohl als die ewige unbe„greifliche Gottheit überall oder an allen Orten gegenwärtig ſey, im „Himmel und auf Erden, in Laub und Gras, in Holz und Stein „und in allen Creaturen, und derhalben auch im Brod. Und weil „wir nicht eilends zufahren, und dieſe ihre wunderbare neue Lehre „als Weihwaſſer auffahen wollen, ſo müſſen wir die ärgſten Ketzer „ſeyn, ſo die Sonne beſchienen hat." — „Es wird den Chriſten „der größte Troſt und die unausſprechlichſte Freude genommen, wenn „wir keine menſchliche Natur mehr an Chriſto zu finden oder zu ſe„hen hätten."

Die Gegner ſeyen unter ſich uneins; ein Theil lehre eine Ubiquität ſchon vor der Himmelfahrt. Ein überall gegenwärtiger Leib könne nicht wahrhaft unſer Fleiſch und Blut haben.

Falſch gebe man ihnen Schuld, „ſie lehrten, daß Chriſti Leib „„faul und träg an einem Ort des Himmels ſitze und allda faul-

„„lenze"", gleich als ob unſere Leiber, wenn ſie einſt dem herrlichen „Leib Chriſti gleichförmig wären und nicht mehr Eſſens und Trinkens „und Schlafens bedürften, ſich über die Wolken ſchwängen und leuch= „teten wie die Sonne, darum müßten lahme, faule, träge, zergäng= „liche, eingeſchloſſene Leiber ſeyn." Nur das werde von jedem und auch von Chriſti verklärtem Leibe behauptet, daß ſie „natürlich, ſicht= „bar, Fleiſch und Bein ſeyen, und ihre gewiſſe Geſtalt, Maaß und „Statt haben und behalten."

Man ſieht, die Pfälzer leiteten die himmliſchen Eigenſchaften des Leibes Chriſti ganz richtig aus der Verklärung der Menſchheit als ſolcher, nicht aus einer (erſt mit der Himmelfahrt zu Stande kommenden!) vollkommneren Vereinigung der Menſchheit mit der Gottheit ab. Eine plumbe, kindiſche Vorſtellung vom verklärten Leibe hielten ſie fern, wenn ſchon die Worte „Fleiſch und Bein" noch etwas zu materiell gehalten ſeyn mögen, was aber wohl gerade im Intereſſe der Realität des Abendmahlsgenuſſes geſchah.

Die Gottheit, heißt es weiter, nehme nach einhelliger Lehre der h. Schrift nicht die Eigenſchaften der Menſchheit und dieſe nicht die der Gottheit an. — Beim erſten Abendmahl war Chriſtus noch nicht verklärt. Die Ubiquität beweiſe alſo, wenn man ſie erſt mit der Himmelfahrt beginnen laſſe, zu wenig; laſſe man ſie früher beginnen, ſo lüge man gegen die Wahrheit der ev. Geſchichte. Ueberhaupt verleugne man die Wahrheit und Realität der Himmelfahrt; denn ſo gewiß der Ausdruck „Sitzen zur Rechten Gottes" bildlich, ſo gewiß ſey der Ausdruck „gen Himmel fahren" eigentlich zu nehmen.

Die ganze Ubiquität beweiſe zuviel, denn aus ihr müßte folgen, daß Chriſti Leib in jedem Brode ſey.

Aus dem ſechſten Theil, welcher das von den Sacramenten im allgemeinen geſagte auf das h. Abendmahl anwendet, entnehmen wir nur wenige Stellen. Es wird (S. 146) auf die praktiſche Schädlichkeit der lutheriſchen Lehre aufmerkſam gemacht; das Volk bleibe im Dunkel, es glaube, Brod und Wein ſeyen da, um Chriſti Fleiſch und Blut „zuzudecken", damit man ohne Abſcheu es genießen könne. Man verlaſſe ſich auf dies leibliche Genießen, als ſchaffe

dies Sündenvergebung, und vergeſſe des Todes Chriſti. — Es laſſe ſich, heißt es dann weiter (S. 147 f.), kein Nutzen des mündlichen Eſſens Chriſti aufzeigen, den nicht auch ſchon die geiſtliche (centrale) Mittheilung Chriſti gewähre. — Der Unterſchied zwiſchen der Taufe und dem Nachtmahl ſey nicht der, daß hier eine andere Art von Gemeinſchaft mit Chriſto wäre wie dort, ſondern daß man in der Taufe einmal in den Bund Gottes aufgenommen werde, im Nachtmahl aber dieſer Bund erneuert werde, als durch ein „ſichtba„res Zeugniß, daß uns Chriſtus je länger je mehr zu ſeinen Glie„dern machen und ewig in uns bleiben wolle" (S. 153).

Was ſodann die Unwürdigen betrifft, ſo wird hier (S. 161) eine muſterhafte Unterſcheidung gemacht. Erſtlich gebe es „Heuch„ler und Gottloſe, die ohne allen wahren Glauben an Chriſtum „und ohne Bekehrung leben". Dieſe empfingen Chriſti Leib und Blut nicht. „Zum andern ſind auch etlicher Maſſen unwürdige, in „denen wahrer Glauben und Bekehrung zu Gott angefangen iſt, aber „dennoch haben ſie ihre Schwachheit und Gebrechen. Halten derhal„ben dieſes Abendmahl nicht mit ſo ſtarkem Glauben, nicht mit ſo „ernſtlicher Bekehrung, nicht mit ſo brünſtiger Lieb gegen ihre Mit„glieder am Leibe Chriſti, nicht mit ſo fleißiger Betrachtung der „Wohlthat Chriſti und herzlicher Dankſagung dafür, als ſie billig „ſollten. Dieſe Unwürdigkeit hängt allen Gläubigen an, „einem mehr denn dem andern. Aber nichtsdeſtominder, weil ſie „dieſelbe erkennen, ihnen laſſen leid ſeyn, und von Tag zu Tag ab„zulegen ſich befleißigen, wird ſie ihnen nicht zugerechnet, und wer„den ſie durch ihren Glauben, ob er gleich noch ſchwach iſt, für „würdige Tiſchgenoſſen Chriſti gehalten, und wahrhaftig mit ſeinem „Leib und Blut geſpeiſet und getränket. Ja eben um dieſer „Schwachheit willen hat uns Chriſtus ſein Abendmahl eingeſetzt, „nicht daß wir ſicher darin ſollen verharren, ſondern durch Uebung „des Glaubens und der Buß im Brauch des Nachtmahls je mehr „und mehr dieſelbe überwinden und ablegen. Unter dieſen Unwür„digen bekennen wir leider, daß wir alle ſind, aber können uns Gott„lob auch in unſern Herzen und Gewiſſen unterſcheiden von jenen

„Unwürdigen, die keinen Glauben haben, noch durch den Geiſt „Chriſti wiedergeboren ſind. Derhalben kommen wir nicht im „Zweifel, ob wir Chriſtum eſſen oder nicht. — Auch ver„mahnet uns dieſe Lehre genugſam zur Buß und gebührlicher Prü„fung vor dem Abendmahl, wenn wir hören, daß auch die rechten „Chriſten ſich mit Mißbrauch des Nachtmahls können vergreifen.“

Hier haben wir das glänzendſte Correktiv jener früheren zweideutigen Stelle, daß wir „nach Maaßgabe unſers Glaubens mit „Chriſto je mehr und mehr vereiniget werden.“ Dieſe Worte erhalten nun den Sinn: nach Maaßgabe unſers Bedürfniſſes nach Glaubensſtärkung. Schwach treten wir herzu, jedoch nach Kraft verlangend; Chriſtus giebt ſich uns, unbedingt und objektiv, um den ſchwachen Glauben zu ſtärken, das ſchwache Leben des neuen Menſchen zu kräftigen; dadurch erhalten wir Gelegenheit und Kraft, unſern Glauben „je mehr und mehr“ zu ſtärken, und in der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto auch unſerſeits Fortſchritte zu machen.

Endlich wird (S. 176 ff.) gezeigt, daß gerade die Zweiheit von Brod und Wein bei der Annahme eines mündlichen Genuſſes in Schwierigkeiten verwickle. Man nehme an, im Brode eſſe man den Leib, im Wein trinke man das Blut. Nun müſſe man entweder lehren, daß man im Brode den Leib ohne das darin enthaltene Blut empfange — das ſey dann kein wahrer Leib — oder, daß man im Brode den Leib ſammt dem in demſelben befindlichen Blut empfange, im Weine aber das einſt am Kreuz vergoſſene und ſeitdem außer dem Leib befindliche Blut trinke — das führe aber auf das Meßopfer — oder endlich, daß man im Brode ſchon beides, den Leib und das Blut Chriſti, empfange, und im Weine dann doch nichts neues, anderes, was man nicht ſchon im Brode mitempfangen. Die Lehre, daß Brod und Wein Wahrzeichen und Siegel einer geiſtlichen Mittheilung Chriſti ſeyen, führe über alle dieſe Schwierigkeiten hinüber. Ein doppeltes Wahrzeichen habe Chriſtus eingeſetzt, „um da„durch deutlich vor Augen zu bilden, daß in ſeinem Tode ſein Blut „gewaltſam vom Leibe ſey geſchieden worden.“

Der ſiebente Theil enthält „Beweiſe aus gleichſtimmenden

„Orten der h. Schrift“; über 1 Cor. 10 wird ſehr gut bemerkt, daß, wenn der Gottloſe nur die Wahrzeichen und nicht die Sache empfange, dadurch der Objektivität des Sacraments kein Eintrag geſchehe; Chriſti Leib und Blut ſey objektiv auch für ihn in der Handlung des h. Abendmahls gegenwärtig. „Den Gottloſen iſt das „Brod nicht anders eine Gemeinſchaft des Leibes Chriſti, „als ihnen die Predigt eine Verheißung der Gnade „Chriſti iſt. Nämlich daß ihnen Gott in beiden ebenſoviel als den „Gläubigen anbeut und anträgt, ſie aber nichts denn die äußer„lichen Wort und Zeichen hören und empfangen zu ihrem Gericht“ 71).

---

71) Ich kann hier nicht umhin, an eine ſchöne Vergleichung meines theuern und verehrten Collegen Lange, in deſſen Schrift: „Worte der Abwehr „gegen Krummacher, Zürich 1846“ (S. 18—20) zu erinnern. Es handelt ſich dort um den Begriff des Wunders überhaupt; Krummacher faßt daſſelbe als einen rein übermenſchlichen Eingriff in die Naturgeſetze, Lange faßt es als ſchlechthin chriſtologiſch d. h. gottmenſchlich. Jener „hält (mit Lange zu reden) die einzelnen Wunderakte für abſolute „Wunder, Chriſtum aber für das relative Wunder; er begreift ihn „als den Gottmenſchen aus ſeinen Wundern“; Lange „verſteht ſeine „Wunder aus ihm heraus“, als Handlungen, die für uns Wunder ſind, für Chriſtum aber keine Wunder waren, ſondern nur die natürlichen Aeußerungen ſeiner Perſon, welche das abſolute Wunder iſt. Deshalb findet Lange bei jedem Wunder den gottmenſchlichen Charakter dieſer Perſon wieder. „Zu jedem göttli„chen Klang im Leben Chriſti“ findet er „die menſchliche Saite, „durch welche er hindurchklingt, zu jeder Wirkung des h. Geiſtes in „ihm die beſondere Beſtimmtheit, Form und Geſtalt ihrer Menſchwer„dung.“ Er beklagt ſich deshalb gegen Krummacher mit vollem Recht: „Sobald man auf den armen Draht hinweiſt, an welchem der Blitz „niederfährt, ſo ſoll dies (nach Kr.) eine Verleugnung des Blitzes „ſeyn!“ — Die Anwendung auf das ſpecielle Wunder der Mittheilung Chriſti im h. Abendmahl liegt nun nahe genug. Die luth. Theologie ſteht auf dem Standpunkt wie Krummacher. Sobald der Reformirte auf den „armen Draht“ des Glaubens hinweiſt, der den Blitz auffängt und als ſegensreiche Lebensflamme in das Seelenleben leitet,

Der achte Theil enthält „Zeugniſſe der alten chriſtlichen Leh„rer", der neunte endlich einen Beweis „daß die obgeſetzte Lehre „vom heil. Abendmahl der Augsburgiſchen Confeſſion nicht zuwider „ſey." — „Daß der Leib und das Blut Chriſti weſentlich **IM** „**BROT** und Wein ſey, leiblich und mündlich ſowohl als Brot „und Wein, und auch von den Gottloſen und Heuchlern genoſſen „werde, die in Wahrheit des Herrn Abendmahl nicht halten, und „denen es nicht iſt eingeſetzt, wird allhie" (in der Invariata und „Variata, von beiden iſt die Rede [72]) „mit keinem Worte gedeutet. „Denn der Leib Chriſti dennoch im Abendmahl iſt, und wahr-

---

ſo ſoll dies eine Verleugnung des Blitzes und ſeiner objektiven Realität ſeyn! Nicht alſo. Auch auf den, der des „Drahtes" ermangelt, fährt der Blitz nieder, aber empfangen und aufgenommen wird er nicht, und nicht in den Grund des pſychiſchen Lebens geleitet; ſondern zerſchmetternd prallt er auf den harten Felſen. Um Mißverſtändniß zu verhüten, glaube ich übrigens hier die Bemerkung beifügen zu müſſen, daß ich zwar in jenem aber darum nicht in allen Punkten mit Lange's Theorie der Wunder und deren Anwendung übereinſtimme.

72) Es iſt eine grundfalſche Vorſtellung, als hätten die Reformirten den Unterſchied beider Ausgaben urgirt, und die Variata der Invariata zu ſubſtituiren geſucht. Die Flacianer waren es, die einen Unterſchied beider behaupteten und die Variata für ungültig erklärten; die Reformirten (um ſchon hier dieſe Bezeichnung zu gebrauchen) d. h. die Melanthonianer, hielten umgekehrt feſt an der Behauptung, daß die Invariata mit der Variata einig ſey, und ſie mit beiden übereinſtimmten. — Was die Worte des deutſchen Exemplars der Invariata betrifft: „Unter Geſtalt Weines und Brodes," ſo ging das richtige Verſtändniß derſelben (die Oppoſition gegen den Kelchraub) frühe verloren, und zu Naumburg wie in der Pfalz war man wirklich der falſchen Meinung, dieſe Worte ſeyen eine Condeſcendenz gegen die Transſubſtantiationslehre, und darum ſeyen ſie im lat. Exemplar weggelaſſen worden. Doch ſucht der „Gründl. Bericht" ſelbſt unter dieſer Vorausſetzung jenen Worten noch einen erträglichen Sinn abzugewinnen.

„hafftig geſſen wird, wenn er gleich nicht in das Brod oder „unſern Mund oder Leib kommt, ſondern wird von uns geſſen, und „iſt uns, ſeinen Gliedern, die wir auf Erden ſind, ob er gleich im „Himmel iſt und bleibt, im Abendmahl des Herrn und ſonſt viel „mehr gegenwärtig, denn unſer Haupt allen Gliedern unſers Leibs „gegenwärtig und zugethan iſt, ſie ſtehen Orts halben nahend oder fern davon" Die Auguſtana erkläre ſelbſt im 13. Artikel die Sacramente für **signa et testimonia, per quae promissiones exhibentur et ostenduntur**, und ebenſo unterſcheide die Apologie die Zeichen und das Wort der Verheißung. —

Dieſer nunmehr angeführte Inhalt des „Gründlichen Berichts" rechtfertigt ſelber vollkommen die Ausführlichkeit, mit welcher wir dabei verweilten. Raſcher ſchreiten wir über einige andere Produkte jener Pfälzer Schule hinweg.

Im Jahre 1573 ſchrieb ein Arzt, Jodokus Harchius ein Schriftchen: **De eucharistiae mysterio, dignitate et usu, ex unanimi primitivae ecclesiae usu, ad omnium eorum, qui Christi nomen profitentur, sedandas controversias, libri tres.** (Baſel bei Perna) [73]). Dieſe Schrift gehört nicht der Pfälzer Schule an, weder durch ihren Verfaſſer, der im Bergiſchen gelebt zu haben ſcheint, noch durch ihren Inhalt, denn hier wird wirklich die Vereinigung mit Chriſto von einer Glaubensthat des Communicanten abhängig gemacht [74]). Aber eben aus dieſem Grunde iſt

---

73) Eine ſpätere Ausgabe erſchien zu Worms bei Kephaläus.

74) Vgl. die oben, Thl. I, S. 128, Anm. 1 angeführte Stelle. Uebrigens wird ſelbſt dieſe Auffaſſung nicht ohne myſtiſche Tiefe entwickelt. Der Communicant (heißt es S. 24) betrachte Jeſu ganzen Leib, ſeinen heiligen Blick, ſeine **abstinentia, sobrietas, modestia etc. Ex quo fit, ut dum veluti ab Elisaeo suae manui manus supponitur Christi, pectus pectori, os ori, nova resumpta vita novi et coelestis hominis imaginem induat, veterem exuat. — Sic comeditur caro Christi, sed spiritu, non ore, mente, non dente. — Pag. 91: Aperi ergo oculos fidei, et suscipe dilectionis caritatisque igne quem vides, et man-**

dieſe Schrift bemerkenswerth; ſie zeigt uns, daß im allgemeinen Bewußtſeyn der Zeit der Unterſchied, ob man den Glauben zur Bedingung, oder ob man ihn zur Urſache mache, noch keineswegs überall im klaren war.

Im Jahre 1574 gab der Rechtsgelehrte Dr. Chriſtoph Herdeſianus ein dogmenhiſtoriſches Schriftchen [75]) zu Heidelberg heraus, worin er die Lehre von der corporalis praesentia in pane und namentlich die ubiquitariſche Erklärung der Himmelfahrt als einer invisibilis disparitio et illocalis omnipraesentia als eutychianiſch widerlegte, die Pfälzer Lehre aber mit reichlichen patriſtiſchen Stellen belegte.

In demſelben Jahre erſchien eine wichtigere Schrift der Heidelberger Theologen über die Perſon Chriſti [76]), aus welcher wir folgende Stelle mittheilen wollen: „Derhalben hat Gott aus „grundloſer Barmherzigkeit von Ewigkeit beſchloſſen, daß die andre „Perſon in der Gottheit, nämlich der eingeborne Sohn Gottes, dies

---

ducasti, h. e. e sacra illa carne et glorioso corpore Christi, quod in coelo poenitens et fidelis adoras, corpus verbi, vitam inquam et spiritum sanctum occulto illapsu in animam admisisti. Unde caro tua caro Christi facta est, et proinde non dubites, quin, ubi caro tua, quae in coelo est, et in Christo glorificatur, ibi gloriosus aliquando eris; ubi sanguis tuus dominatur, ibi olim dominaberis. Für den Arzt iſt dieſe Auffaſſung charakteriſtiſch. — Hätte die Kirche dies myſtiſche Element, das auch ſeine relative Wahrheit hat, nur auch zu ſeinem (relativen) Rechte gelangen laſſen!

75) Consensus orthodoxus sacrae scripturae et veteris ecclesiae de sententia verborum coenae Domini adeoque de tota controversia sacramentaria, in certa capita distinctus et in gratiam veritatis et pacis amantium, sacramentariis erroribus oppositus. Heidelbergae 1574.

76) Bekanntnuß Der Theologen vnnd Kirchendiener zu Heidelberg, von Dem einigen waren Gott in dreyen Perſonen, Den zwoen Naturen inn der einigen Perſon Chriſti, Dem heiligen Abendmal vnſers Herrn Jeſu Chriſti. Heidelberg. M. D. LXXIIII.

„Mittleramt übernehme. — — Der Sohn hat menſchlichen Leib und „Seele an ſich genommen, und ſich mit dieſer ganzen und vollkomme„nen Menſchlichen Natur, welche alle ihre weſentlichen und natürlichen „Eigenſchaften, dazu auch alle unſre Gebrechen und Schwachheiten, „vermöge ſeines Amtes und Berufes, doch ohne alle Befleckung eini„ger Sünde, alſo vereiniget, daß das ewige eingeborne Wort des ewi„gen Vaters und dieſe menſchliche Natur ſind und ewiglich blei„ben ein einige Perſon, ein einiger Chriſtus und Mittler, ein „einiger Sohn Gottes, warer Gott aus Gott von Ewigkeit, und „warer Menſch aus der Jungfrauen zu ſeiner Zeit geboren." — Dieſe Vereinigung ſey „nicht eine Veränderung der Gottheit in „die Menſchheit, denn das göttliche Weſen iſt unwandelbar, auch „nicht der Menſchheit in die Gottheit, denn der ewigen, eini„gen, unwandelbaren Gottheit nichts weder zu noch ab kann gehen, „auch nicht eine Vermiſchung oder Vergleichung der Na„turen, dadurch ſie beide einerlei Eigenſchaften und Wirkungen be„kämen, denn keine Creatur in ihren Erſchaffer verwandelt noch ihm „gleich werden kann. Sie iſt auch nicht ein ſolches Beiweſen „oder Wohnen der Gottheit in der Menſchheit, wie Gott „bei andern Creaturen iſt und ſie erhält und durch ſeine Fürſehung „regiert, oder wie er in den heiligen Engeln und Menſchen wohnet; „denn dies machet nicht, daß die Creatur Gott ſey und heiße, dieweil „die Gottheit nicht ein Theil ihres Weſens wird. Sondern ſie iſt „eine heimliche, unerforſchliche, unausſprechliche Verbindung der gött„lichen und menſchlichen Natur, dadurch ſie beide ein Theil oder Stück „des Weſens der ganzen und einigen Perſon Chriſti ſind, wie Leib „und Seele durch unerforſchliche Vereinigung das Weſen des Menſchen „ſind. Alſo, daß Gott, d. i. dieſe Perſon, die Gott iſt, wahrhaftig Menſch „ſey und genennet werde, und alles thue und leide, was dieſer Menſch „Jeſus thut und leidet, aber doch nicht nach ſeiner Gottheit ſondern nach „ſeiner Menſchheit, und dieſer Menſch Jeſus Chriſtus wahrhaftig Gott „und alles, was Gott iſt, ſey und genannt werde, und thue und „habe gethan alles, was Gott thut und gethan hat, doch nicht nach „ſeiner Menſchheit, ſondern nach ſeiner Gottheit. Denn die unerforſch-

„liche Vereinigung beider Naturen in einer Perſon iſt die Urſache, „darum wahrhaftig nicht von der Gottheit, ſondern von Gott, d. i. „von dieſer Perſon, die da Gott iſt, die Eigenſchaften und Wir„kungen der Menſchheit, und nicht von der Menſchheit, ſondern von „dem Menſchen, d. i. von der Perſon, die auch Menſch iſt, die „Eigenſchaften und Wirkungen der Gottheit mit Wahrheit können „und müſſen geſagt werden. Iſt aber dennoch die göttliche Natur „oder das Wort von Ewigkeit eine ganze vollkommene Perſon, wie„wohl nicht der ganze vollkommene Chriſtus geweſen, ehe denn die „Perſon des Worts die Menſchheit an ſich genommen."

Es iſt dies ſcharf die Lehre der alten Kirche, wie ſie im neſtorianiſchen, monophyſitiſchen und monotheletiſchen Streite ſich entwickelt hat. Die Form, in der ſie ausgeſprochen iſt, iſt allerdings ſo beſchaffen, daß eine Weiterentwicklung möglich und nöthig war. Nur halte man die communicatio idiomatum nicht für eine ſolche Weiterentwicklung! Dieſe iſt ja vielmehr eine reine Negation der chalcedoniſch-diotheletiſchen Lehre. In der ganzen Hauptſache, worüber damals der Streit geführt wurde, hatten die Pfälzer offenbar Recht, Recht wenn ſie eine Vermiſchung der Naturen nicht duldeten. Worin dieſe Lehre unvollendet war, dies iſt auf einer ganz anderen Seite zu ſuchen. Die Gottheit ſelbſt wurde noch zu ſehr als zeitlich vorgeſtellt; der reine Begriff der Ewigkeit mangelte noch. „Ehe das Wort Menſch ward, war es ſchon Perſon u. ſ. w." Als ob es in der Ewigkeit ein „ehe" gäbe, oder die Ewigkeit ein zeitliches Prius vor der Zeit ſelber bildete! So wird denn der Logos auch als ein „Stück des Weſens Chriſti" aufgefaßt, und das Verhältniß der Gottheit zur Menſchheit mit dem der Seele zum Leib paralleliſirt. Heterodox iſt dieſe Parallele nicht; die vornehmſten Kirchenväter haben ſie gebraucht; es liegt ihr auch eine Wahrheit zu Grunde. Bei Seele und Leib iſt ein unräumliches, überräumliches in einem räumlichen erſcheinend, bei Gottheit und Menſchheit Chriſti erſcheint ein unzeitliches und überzeitliches in einem zeitlichen. Daß die Menſchheit die zeitliche Erſcheinungsform des ewigen hypoſtatiſchen göttlichen Weſens wurde, daß der Logos nicht bloß die Menſchheit

„an ſich genommen hat“ als ein neu hinzutretendes „Stück“, ſondern in die Menſchheit als in eine neue Exiſtenzform einging — dieſe Erkenntniß war der Schritt, der über die chalcedoniſche Lehre hinaus noch hätte geſchehen müſſen. Aber übel dürfen wir es den Pfälzern nicht nehmen, daß ſie dieſen Schritt nicht thaten. Denn die ganze Kategorie von Form und Weſen in dieſem (modernen) Sinne mangelte jener Zeit ganz und gar. Der einzige Zwingli, welcher in der bewundernswürdigen Raſtloſigkeit ſeines freien dogmatiſchen Forſchens ſeiner Zeit ſo vielfach um drei Jahrhunderte vorgriff, hat, wie wir ſahen, einen Schritt zu dieſer Idee gethan. Nachher mußte ſie wieder aufgegeben werden, vorbehalten zu bleiben der jetzigen Zeit. Die Theologie mußte erſt in das Bette des ſcholaſtiſchen Denkens hineingeleitet und als ſcholaſtiſche durch und durch gearbeitet werden. Das war unbedingte geſchichtliche Nothwendigkeit. Die Pfälzer haben alſo gethan was ſie vermochten. Sie haben die Wahrheit des alten Kirchenglaubens in der Form der damaligen endlichen Denkkategorien treulich aufbewahrt und gerettet und geſchirmt vor einer ſolchen Art von „Weiterbildung“, wobei der Kern der alten Kirchenlehre und bibliſchen Wahrheit zu Grunde gerichtet worden wäre. —

Im Jahr 1575 erſchien ein apologetiſches Schriftchen von Olevianus[77]). Der erſte Theil redet von der wahren Allmacht Chriſti im Abendmahl, der andere von dreierlei Mißbrauch der Allmächtigkeit Gottes in der Abendmahlslehre. — Im apoſt. Symbolum kommen etliche Werke der Allmacht Chriſti vor, die er einmal gethan hat („empfangen ... aufgefahren“) eines, das er noch thut („ſitzet zur Rechten Gottes“) und eines, das er thun wird („richten“). Das h. Abendmahl ſey nicht eine neue Menſchwerdung, Opferung u. ſ. w., ſondern ein öffentliches Zeugniß, daß Gott ſeinen Bund gehal-

---

77) Daß es nicht war ſey (wie etliche ſchreyen) Daß man in den Kirchen zu Heidelberg die Almächtigkeit deß HERRN Jeſu Chriſti in zweiffel ziehe: Oder von den Worten deß heiligen Abendmals vnd jhrem rechten verſtandt, abweiche. Geprediget zu Heidelberg, durch Caſparum Oleuianum 1575.

ten und alles, was zu unſerm Heil gehörig, vollbracht habe, dazu, „ein „hochzeitliche Dankſagung und Gottesdienſt.“ Es ſey aber ferner „ein Sacrament, d. i. ein ſichtbarer Eid der Vereinigung, „die Chriſtus mit uns haben will, alſo daß, wie er ſeinen „Leib einmal für uns in den Tod gegeben, alſo ſey er auch noch in „Kraft desſelben Opfers unſer Speis und unſer Trank zum „ewigen Leben, mache uns je länger je mehr zu Gliedern ſeines Leibs, „daß er in uns und wir in ihm leben. Heiliget derhalben noch heu„tiges Tages von der Rechten des Vaters das Brod im h. Abend„mahl zu ſeinem Sacrament, d. i. zum ſichtbaren Eid, daß wir's ſollen „empfangen an Eidesſtatt vom Herrn Chriſto, daß er ſelbſt, Leib und „Blut, unſer eigen und wir ſein ſeind, mit jme als ware Glieder mit „jrem Haupt verbunden ſein. Erfriſchet derwegen Chriſtus ſeinen „Bund vnd thewern Aid mit uns, ſo offt er vns zu ſeinem h. Abend„mal beruffen leſt, daß, wie er a) einmal den ewigen Bund der Gna„den durch die Hingebung ſeines Leibs in den todt, vnd vergießung „ſeines Bluts gegen dem Vatter in Ewigkeit beſtättiget hat, wel„chen er ſeinen Leib vnd Blut für vns auffgeopffert, Alſo bezeugt er „vns auch b) daß wir in denſelben Gnadenbund gehören, ſeines „Opffers theilhaftig ſeind, vnnd c) deſſen zu dem ewigen Leben „genießen, ſo gewiß als er vns das ſichtbare Brod vnnd Wein „zum Sacrament an Aids ſtatt darauf reichen leſt.“

Dieſe Stelle hat das merkwürdige, daß der Begriff des Sacraments auf die Bedeutung „Eid“, die das lateiniſche Wort hat, gegründet wird. Daß im h. Abendmahl der Chriſt nicht allein verſichert wird, er ſtehe überhaupt in der centralen Einheit mit Chriſto, ſondern auch Chriſtum neu empfängt, dieſes Moment tritt hier weit weniger ſcharf und bewußt hervor, als in Urſin's „Gründlichem „Bericht.“

Als die drei „Mißbräuche der göttlichen Allmächtigkeit“ werden dann im zweiten Theile aufgezählt: a) die Verwandlungslehre [78]),

---

78) Dem Meßopfer wird folgender Gebrauch des h. Abendmahls entgegengeſtellt. „Aber ein gläubige Seel hafftet im H. Abendmal nit am

b) die lutheriſche Lehre, c) die Ubiquität. Ueber den zweiten Punkt ſagt Olevian, daß das Brod Brod bleibt, daß es kein Sühnopfer ſondern ein Dankopfer iſt, daß wir durch das Brod „nit allein des „verdienſts Chriſti theilhafftig werden, ſondern auch Chriſtum ſelbſt „ſampt ſeinem Verdienſt nieſſen," nur das könne er in den Worten Chriſti nicht finden, „daß er geſagt oder gemeint hab: in oder vnter, „mit dem Brot iſt mein Leib; vnd wann ers geſagt hette, ſo „wolten wirs on allen zweiffel glauben, es ſolte vns „keine vernunfft hindern." Chriſtus habe von dem Brod, nicht von etwas in dem Brod, geſagt, es ſey ſein Leib. Nun ſage er, das Brod ſey ſein „„zum Tod gegebner Leib,"" der „auſſerhalb des Brots" daſaß; „darum bezeuget das Brot nicht einen vnſichtbaren Leib." So bekommen Brod und Wein durch die Conſecration nicht ein ander Weſen ſondern ein andern Amt [79]).

In Betreff der Ubiquität wird aus beſtimmten Ausſprüchen der Gegner nachgewieſen, daß jene zuviel beweiſe. So habe z. B. Joh. Parſimonius in einer gedruckten Predigt vom Abendmahl geſagt, „daß

„ſichtbaren Trank, ſondern tritt jrem Heiland nach biß in Garten, lieſet „alle Blutstropfen ſeines blutigen Schweiß fleißig auff, erſchwinget ſich „biß zu ſeinen heil. Wunden, labet vnd erquicket ſich wol mit denſelbigen „gen wider die glut der Hellen. Ja ſie iſſet mit hertzlichem vertrawen „das gantze Oſterlamb am Creutz gebraten, mit ſeiner dörnin Kron, die „die der betrübten Seel ſehr tröſtlich, ja lauter zimmet iſt, vnd die nä„gel, damit ſeine Hend vnd Füß durchſchlagen, lauter gute Nägelein vnd „köſtliche Würtze ſeind."

79) Hier folgen die merkwürdigen Worte: „Wie aber, wann das Gewiſſen „deren, ſo die Leut alſo blenden, einmal antworten wird, Bey dem „HERRN iſt zwar kein wort vnmöglich, Ich bin aber von dem Wort „des HERRN, Das iſt mein Leib, der für euch gegeben wirt, abgewi„chen, vnd hab an ſtatt deſſelben mein wort geſetzt, In dem Brot iſt „ein vnſichtbarer Leib, der nie für vns iſt gegeben worden!" — Man poche auf die Allmacht Chriſti ohne und wider die Worte Chriſti.

„der Leib Chriſti in einem Apfel und Birn, ja auch in einer Bierkandel ſey, aber allein im Brot deß Abendmahls dargereicht vnd empfangen werde. Und dieß nennen ſie die majeſtät und Allmächtigkeit des HErrn Chriſti!" —

Den Schluß dieſer Literatur bildet die ſchon früher gelegentlich einmal citirte Schrift: „Johannis Brentii Confeſſion, Lehr vnd Bekandtnuß vom Streit vber den worten des H. Nachtmahls Chriſti" (Heidelberg 1576.) Es iſt eine Sammlung von Stellen aus dem Syngramma und ſeinen ſonſtigen, früheren Schriften, worin er, wie wir ſelbſt geſehen haben, durchaus im weſentlichen die nachherige calviniſche Lehre vertrat, die centrale Vereinigung und die Gegenwart im Akte lehrte, und den Genuß der Ungläubigen mit dürren Worten verwarf, was alles Luther damals gebilligt hatte. Jetzt trat Brenz gegen dieſe ſeine eigne ehemalige Lehre auf. Es lag natürlich im Intereſſe der Pfälzer, ihm dies nachzuweiſen [80]. Wie er zu

---

80) Beachtenswerth ſind noch folgende Stellen am Schluſſe dieſes Schriftchens. — „Es iſt ein vil anders und gewiſſers grundfeſt der waren „Gegenwart Chriſti (als die Ubiquität), nämlich Chriſti Worte, darin „er vns vergewiſſert, daß wir in Nießung (actus in actu!) des Brots „und Weins wahrhaftig theilhafftig werden deß waren vnd weſentlichen „Leibs vnd Bluts Chriſti. — Wie vnd auff was weiſe aber dieſe gegenwart vnnd darreichung geſchehe, dieweil daſſelbe ein vnerforſchlich geheimnuß iſt, wollen wir ſolches nicht vnzeitig erforſchen noch „ergründen, ſondern alleine ſchlecht vnd gerecht dem allmechtigen waren „Gott, ſo es ſagt vnnd wahrhafftig vollendt, glauben vnd vertrawen." — „Iſt es denn nun ein leibliche Bauchſpeiſe, verneinen ſie, daß ſolche „deß heiligen Nachtmahlsſpeiſe leiblich verdewet werde gleich wie andere „Bauchſpeiſe, Wa ſie aber dergleichen vngeheure (wie wir jhnen dann „wol zutrawen) nicht beſtetigen wollen, ſo ſollen ſie ſich auch dergleichen „vngereumeten vnd mißdeutigen reden von der leiblichen vnnd fleiſchlichen nieſſung von vns zu erfordern enthalten, Dieweil ſie wol wiſſen, „daß ſolche reden ein groben vnbequemen verſtandt gehabt vnd noch haben, nicht alleine bei gelehrten, ſondern auch vil mehr noch durch auß „bey dem gemeinen vnuerſtendigen Volk." — „Dem glaubigen

dieſer Glaubensänderung gekommen, iſt eine Frage für den nächſten Paragraphen. Ehe wir dazu übergehen, faſſen wir nun noch die zerſtreuten Momente, in denen ſich die Eigenthümlichkeit der Pfälzer Abendmahlslehre darſtellt, in einer Ueberſicht zuſammen.

Man hat es den Reformirten hin und wieder ſehr brüderlich vorgerückt, daß wenn die ref. Kirche ja einmal hier und da über den Zwinglianismus hinausgegangen ſey und ſich dem lutheriſchen Dogma genähert habe, ſie dies nicht von ſich aus und aus ihrem eigenen Weſen heraus gethan habe, ſondern die etlichen Brodſämelein von Wahrheit alsdann „von der Herren Tiſche" empfangen und der lutheriſchen Kirche zu danken habe. Ich denke, die bisherige aktenmäßige, urkundliche Darſtellung der Geſchichte wie ſie war, reicht hin, um ſolches Gerede auf ewig verſtummen zu machen. Wenn je die ref. Kirche der lutheriſchen im Abendmahl verwandt und benachbart erſcheint, ſo iſt es in der Pfalz; aber finden wir nicht hier durchaus das Dogma Calvin's wieder? Die Lehre von der continuirlichen, centralen Einheit mit Chriſto; die Lehre, daß Brod und Wein Zeichen ſind, an die eine Verheißung gebunden iſt; die Lehre, daß dieſe Verheißung nicht allein die Verſicherung einer überhaupt ſtattfindenden Einheit mit Chriſto, ſondern auch die Zuſage einer neuen Mittheilung Chriſti enthalte; die Lehre, daß dieſe Mittheilung illocal und durch eine ſchlechthin wunderbare Allmachtwirkung des h. Geiſtes objektiv hervorgerufen werde; die Lehre,

---

„Menſchen vnnd nicht dem Leib oder Bauch, wirt der Leib Chriſti „gegeben." — Warum doch Heßhuſen und Flacius ſoviel disputirten, „ob Chriſti Leib, „bey oder vnder dem brot gegenwertig ſey? So doch „vil mehr von nöten vnnd zuwiſſen nutz were, was dem Menſchen „vnnd im Menſchen gegenwertig were vnd geſchehe, der deß Nachtmals geneußt, vnd was demſelben in ſolcher Nieſſung gegeben vnd „mitgetheilt werde. Dann der Son Gottes iſt in ſeinem heiligen Nachtmal gegenwertig, nicht vmb deß Brots willen, ſondern von deß glaubigen Menſchen wegen."

daß dieſem objektiven Gottesblitz von Seiten des Communicanten ein ſubjektives Aufnahmsorgan als Bedingung entſprechen müſſe — das alles ſtammt weniger von Melanthon, der ja nie in eine Entwicklung dieſer einzelnen Momente ſich herausgelaſſen hat, als von Calvin, bei dem wir dieſe ſämmtlichen Punkte ſchon längſt vorgefunden haben; und Calvin hat dieſe Lehre in ihren weſentlichſten Lineamenten ſchon aus Frankreich mitgebracht, wie wir ſeinerzeit ebenſo geſehen haben. Aus dem Zwinglianismus heraus hat ſie ſich allerdings nicht entwickelt (wie wohl dieſer ſie in der Perſon Bullinger's in ſich aufnahm), aber ebenſowenig und noch weniger iſt ſie dadurch entſtanden, daß die Zwinglianer aus politiſchem Intereſſe ein paar lutheriſche Lappen ſich aneigneten, um nothdürftig ihre Blöße zu decken. Kann es eine „plattere, flachere, nüchternere, kahlere" Auffaſſungsweiſe der Geſchichte geben, als dieſe Rudelbach'ſche? Die melanthoniſch-calviniſche Lehre entſprang aus der innern Nothwendigkeit, und ſprudelte, wie eine klare Lebensfluth, an hundert Orten, in hundert Herzen, zugleich hervor. Brenz, Haner, Bucer, Melanthon, Calvin waren ein jeder ſelbſtändig auf dieſe Lehre gekommen, weil ſie die objektivgeforderte höhere Einheit zwiſchen Luther und Zwingli war. Im nachherigen Kampfe mit den Flacianern hat ſie ſich durch die Reibung des Kampfes manchfach geläutert und näher beſtimmt, aber ſie hat kein einziges weſentliches neues Element aufgenommen.

Soviel über die Pfälzer Lehre in ihrer Identität mit der melanthoniſch-calviniſchen Lehre überhaupt. Faſſen wir nun ihre Eigenthümlichkeiten in's Auge. Wenn die Pfälzer hie und da noch deutlicher als Calvin herausheben, daß das h. Abendmahl nicht bloß eine Beſieglung der ein für allemal vorhandenen, continuirlichen Lebenseinheit mit Chriſto, ſondern auch ein Pfand einer jetzt ſtattfindenden neuen Mittheilung Chriſti ſey, ſo thun ſie dies (man vergleiche die hieher gehörigen Stellen!) mehr aus unwillkührlichem Wahrheitsdrang, als um ſich bei ihren Gegnern in beſſeren Credit zu ſetzen. Denn kein einzigesmal urgiren ſie mit Bewußtſeyn dieſen Gegenſatz; kein einzigesmal legen ſie mit einem „nicht allein,

ſondern auch" ein Gewicht darauf; ganz unmittelbar ſtellen ſie nur beides hin, und wir haben nicht undeutliche Spuren gefunden, daß ihnen gerade dieſer Gegenſatz nicht einmal völlig klar zum Bewußtſeyn gekommen war. Ebenſo unmittelbar laſſen ſie merken, daß ſie die Vereinigung mit Chriſto nicht von einer Glaubensthat bewirkt, ſondern von einem Glaubenszuſtand bedingt ſeyn laſſen. Daß zwiſchen beidem ein Unterſchied ſey, iſt ihnen ebenſowenig klar bewußt; ihre Lehre iſt in dieſem Punkte poſitiv richtig; aber ſie iſt nicht durch die Reflexion auf den Gegenſatz vermittelt. Was ſie urgiren, worauf ſie alles Gewicht legen, ſind nicht die Punkte, worin ſie mit ihren Gegnern eins ſind, ſondern gerade diejenigen Punkte, worin ſie mit ihnen uneins ſind. Sie urgiren, daß das h. Abendmahl ein Pfand der continuirlichen Einheit mit Chriſto ſey, ein Pfand, daß wir „je mehr und mehr" mit ihm vereinigt werden ſollen; ohne zu leugnen, daß auch eine momentane neue Mittheilung ſtattfinde, legen ſie doch auf jene continuirliche alles Gewicht, und zeigen, daß ſie nicht weniger glauben als ihre Gegner, ſondern gerade mehr, indem ſie nicht bloß im Augenblick des Sacraments ſondern auch außerdem eine wahrhaftige Gegenwart des ganzen Chriſtus mit ſeinem Leib und Blut im Gläubigen annehmen. Sie urgiren ferner, daß der ſubjektive Glaube als Organ der Aufnahme nöthig ſey; ohne zu leugnen, daß die Mittheilung Chriſti an ſich eine objektive ſey, legen ſie doch auf dieſen ſubjektiven Draht, der (um mit Lange zu reden) den objektiven Blitz aufnehmen muß, alles Gewicht. Weitentfernt alſo, in unehrlicher Weiſe eine Scheineinheit mit ihren Gegnern erſchleichen zu wollen, laſſen ſie die Einheitspunkte vielmehr zurücktreten gegen die Differenzpunkte.

Auch hierin liegt alſo noch keine Eigenthümlichkeit der Pfälzer Abendmahlslehre. Denn wenn ſie ſich hie und da wirklich noch deutlicher als Calvin der lutheriſchen nähert, ſo geſchieht dies mehr unwillkührlich. Nichts deſtoweniger trägt ſie einen ſehr eigenthümlichen Charakter, wie dies auf den erſten Blick ſich jedem aufdrängen muß, der jene Schriften lieſt. Worin beſteht nun dieſe Eigenthümlichkeit? Allerdings hängt ſie mit dem ſo eben geſagten

zuſammen. Bei dem Streben, die Continuirlichkeit der Vereinigung mit Chriſto zu urgiren, wird die Idee dieſer centralen Einheit ſelber voller und reicher und mit einer größeren Innigkeit entwickelt, als dies je ſelbſt von Calvin geſchehen war. Man erinnere ſich an die köſtlichen Stellen von der Vereinigung des Hauptes mit den Gliedern! Bei dem Streben, den ſubjektiven Glauben als empfangendes Organ in ſein Recht eintreten zu laſſen, wird eine ächte Myſtik der Contemplation — nicht bloß von Harchius, der ſie einſeitig übertreibt, ſondern auch von Olevian (vergl. Anm. 78) — entwickelt, die auch bei Calvin vermißt wird. Und doch hatte auch Calvin ſchon jene Continuirlichkeit und dieſe Glaubensbedingung urgirt. Wie kam es, daß das gleiche Streben bei den Pfälzern reichere Früchte trug, als bei ihm? Wir werden nicht irren, wenn wir den Grund der eigenthümlichen myſtiſchen Glaubensinnigkeit der Pfälzer einfach in dem deutſchen Volkscharakter ſuchen. In der Pfalz begegnet uns der Calvinismus, wie er vom deutſchen Charakter verklärt iſt. Man könnte dies Element das melanthoniſche in der reformirten Kirche nennen, wenn es in Bezug auf das Abendmahl in Melanthon's Schriften heraustäte, und nicht vielmehr gerade bei dem Schüler Calvin's, Olevian, in ſeiner Höhe erſchiene. Beſſer nennen wir es das deutſche Element. Erſt durch dieſe myſtiſche Innigkeit vollendete ſich die ref. Kirche; es kam ein Element in ſie, was ihr bis dahin abgegangen war, und was das flacianiſche Lutherthum beharrlich aus ſich herauswarf. Das flacianiſche Lutherthum, ſagen wir; denn Luther ſelber hatte dieſer Myſtik nicht ermangelt; bei ihm barg ſie ſich in der derben Form der Lehre vom mündlichen Genuß. Die Flacianer aber hielten dieſe Form und Schaale feſt, und kämpften gegen den Kern, der in den Pfälzern ihnen gegenübertrat. So wurde unter ihren Händen jene Lehre vom mündlichen Genuß zu einer aller Myſtik baaren, materialiſtiſchen. Doch es iſt Zeit, daß wir den Fortſchritten des flacianiſchen Lutherthums unſern Blick wieder zuwenden.

§. 41.

Brenz und die Ubiquität.

Wir haben das flacianiſche Lutherthum bisher von ſeiner Schattenſeite kennen lernen. Man fragt ſich billig, wie es möglich war, daß eine ſolche Rotte von Hitzköpfen und Fanatikern in einem großen Theil der Kirche Augsburgiſcher Confeſſion den Sieg davon tragen konnte. Beharrlichkeit im Fanatiſiren vermag allerdings viel, aber doch nur auf kurze Dauer. Wäre die, im engeren Sinn ſogenannte lutheriſche Kirche, wie ſie in der Concordienformel ſich conſtituirt und gegen den melanthoniſch=calviſchen Lehrbegriff abgegrenzt hat, wirklich nichts weiter geweſen als ein künſtliches Produkt jenes flacianiſchen Lutherthums — o dann wäre längſt in ihrem eignen Innern eine ſolche Reaction gegen den Flacianismus eingetreten, über welche die ganze ſo abgegrenzte Kirche als ſolche zu Grunde gegangen wäre, d. h. eben die Grenzmark hätte völlig ihre Bedeutung verloren. Das iſt aber nicht geſchehen. An Reactionen gegen den Flacianismus hat es nicht gefehlt, man denke an die Synkretiſten und Pietiſten; aber beide hielten ſich noch innerhalb der Grenzſcheide, die den lutheriſchen Lehrbegriff gegen den reformirten abgrenzt. Wo alſo der Flacianismus und der ſcholaſtiſch=zelotiſche Eifer aufhörte, hörte darum noch nicht das Intereſſe für die ſpecifiſch=lutheriſche [1]) Abendmahlslehre auf. Schon dies muß unſere Aufmerkſamkeit rege machen; es kann unmöglich bloßer Eigenſinn, es muß ein ernſtes, aufrichtiges Wahrheitsintereſſe geweſen ſeyn, welches einen Spener, einen Salig, einen Franke an die Lehre vom mündlichen Genuß u. ſ. w. feſſelte. Dann muß aber ſchon das erſte Entſtehen der Concordienformel aus dem Mitwirken eines ſolchen Intereſſes erklärt werden.

---

1) Lutheriſch bezeichnet von nun an natürlich nicht mehr den individuellen Lehrbegriff Luther's, ſondern den in der Concordienformel ſymboliſch feſtgeſetzten Lehrbegriff der lutheriſchen Kirche.

Und wirklich, ſo weiſt die Geſchichte es aus. Glauben wir doch nimmermehr, daß einem Weſtfal und Heßhuſen, dieſen unreinen Poltergeiſtern, der Sieg über eine Kirche gelungen ſeyn würde, in welcher ein ſolcher Schatz von geſundem Leben war! Selbſt Melanthon's bis an ſein Ende bewahrte ſchwächliche Aengſtlichkeit, ſelbſt der „Kryptocalviniſten“ Unredlichkeit würde dieſen Sieg noch nicht begreiflich machen. Dasjenige vielmehr, was den Sieg entſchied, war — die Stellung, welche Brenz einnahm. Man kann wohl ſagen: die Wagſchaalen ſchwankten ſo lange unentſchieden, bis Brenz und durch ihn die würtembergiſche Kirche in die eine derſelben geworfen wurde. Nun war der flacianiſchen Verkehrtheit ein Fond von Wahrheit beigeordnet, durch den allein ſie ſich erhalten konnte.

Aber wie erklärt ſich wiederum dieſe Entſcheidung des alten Brenz? Iſt nicht gerade ſie doppelt und dreifach räthſelhaft? Wir wollen darauf kein Gewicht legen, daß uns die Pfälzer Abendmahlslehre als die entwickeltſte, reichſte, tiefſte Form der richtigen, ſchriftgemäßen Lehre erſchienen iſt; aber darauf müſſen wir ein deſto größeres Gewicht legen, daß dieſelbe Lehre, die jetzt die Pfälzer vortrugen, etliche Jahrzehende früher dem Vater Brenz ſelber als die grundrichtige erſchienen, von ihm zuerſt aufgeſtellt, von ihm mit „himmliſchem Feuereifer in den Gebeinen“ gegen Zwingli vertheidigt worden, und von Luther wenigſtens ſtillſchweigend gebilligt worden war. Daß Chriſti Leib ſo im Brode ſey, wie er im Wort ſey, daß er in der Handlung gegenwärtig ſey, dem Menſchen ſich mittheile, daß er nicht local im Brode ſey, daß er von den Ungläubigen nicht empfangen werde, das alles hatte Brenz mit dürren Worten ausgeſprochen, und ſich allein dagegen gewehrt, daß es ſich im Sacramente des Altars bloß um eine Erinnerung an Jeſu Tod und Aneignung ſeines Verdienſtes, und nicht auch um eine Lebensvereinigung mit Chriſti Perſon handeln ſolle. In dieſem Glauben hatte Brenz mit Calvin Freundſchaft geſchloſſen, — und jetzt, als im Jahre 1556 Lasko einen Reſt der in Frankfurt verfolgten Gemeinde nach Stuttgardt brachte, ihnen dort ein Aſyl zu erwirken, und nun ganz

dieſelbe Lehre bekannte [2]), ſo wies ihn Brenz ſtolz und kalt als einen Irrlehrer ab, und bewirkte, daß ihm keine Aufnahme verſtattet wurde [3]).

Sollen und können und dürfen wir nun aber einen Mann wie Brenz in eine Kategorie mit dem elenden Heßhuſen ſtellen? Gewiß nicht! Sicherlich liegt hier ein pſychologiſch-theologiſches Problem vor, und Hartmann und Jäger haben dies Problem ſchlecht gelöſt, wenn ſie eben einfach ſagen, Brenz ſey 1556 wie 1525 Lutheraner geweſen. Das iſt ja eben das ſonderbare, daß er 1526 mit dem nämlichen Dogma in der Hand auf Luther's Seite ſtand, welches er jetzt als Lutheraner verwerfen zu müſſen glaubte!

Oder war Brenz vielleicht ein Parteimann im ordinairen Sinn, und als ſolcher ein Rohr, das vom Winde gejagt und geweht wird? Kam es ihm auf das Dogma ſelber gar nicht an, ſondern bloß darauf, daß er immer denen nachſprach, die gerade den Namen der ſtrengſten Anhänger Luther's hatten? — Wer ſo reden wollte, würde wahrlich wenig Geſchick verrathen, eine ſolche Perſönlichkeit wie Brenz richtig aufzufaſſen und zu würdigen!

---

2) Seiſen S. 136. — Sein Bekenntniß lautet: Wir glauben und bekennen, daß Chriſtus der Herr, ebenſowohl wahrer Gott als wahrer „Menſch, wahrhaftig und wirklich uns im Abendmahl gegenwärtig iſt, und ſich uns ſelbſt nach ſeinem Leib, der für uns „in den Tod dahingegeben ward, und ſein Blut, das für uns vergoſſen, zu einer Nahrung für das ewige Leben wahrhaft und wirkſam, um im Glauben von uns ergriffen zu werden, mittheilt, „zugleich mit dem Brod und Kelch des Abendmahls, d. h. während „wir Brod und Wein nach ſeiner Einſetzung genießen.“

3) Hartm. und Jäger, II, S. 366. „Brenz ſcheint von einer gewiſſen „Härte gegen die armen Vertriebenen nicht freizuſprechen.“ — Im Jahre 1559 mußte ein des Calvinismus verdächtiger Nürtinger Prediger, Bartholomäus Hagen, mit Brenz und Andreä diſputiren (Hartm. II, S. 372 f.) Auch er berief ſich auf Brenzens frühere Schriften, namentlich auf ſeine Erklärung von Joh. 6. Brenz fuhr ihn an, und ſagte, er habe nie einen unverſchämteren Menſchen geſehen.

Nein, ein aufrichtiges Wahrheitsintereſſe muß dieſen Mann geleitet haben. Dies Axiom ſteht über jeden Zweifel erhaben feſt. Gehen wir den Spuren dieſes Intereſſes ſorgfältig nach.

Wiewohl Brenz noch in ſeinem früher erwähnten Katechismus ganz die melanthoniſche Lehre ausſprach, daß uns Chriſtus „mit Brod und Wein ſeinen Leib und Blut darreichet," ſo hegte er doch ſchon bei der Concordienſache ein tiefes Mißtrauen gegen die Schweizer, und zwar beſonders, daß ſie Anſtand nähmen, das h. Abendmahl Schwachen, Ungeförderten zu reichen [4]). Offenbar war ihm bange, ſie ließen das Sacrament durch eine Glaubensthat zum Sacramente werden, oder machten die Mittheilung Chriſti von einem Glaubensgrad abhängig. In dieſem Sinn iſt es zu erklären, wenn er nun, gegen ſeine eigne frühere Lehre, den Genuß der Ungläubigen behauptete [5]). In dieſem Sinn ſprach er ſich auch 1545 bei dem Streit zwiſchen Toſſanus und Engelmann in Mömpelgard aus. Indem er hier ſehr milde über Toſſanus ſich äußerte [6]), ſprach er über den Streitpunkt ſelbſt ſich [7]) alſo aus: „Die Leute bekennen, daß die Frommen im Abendmahl Chriſti Leib „und Blut empfangen; allein das können ſie gar nicht leugnen, da „offenbar Leib und Blut Chriſti auch ohne Abendmahl von den

---

4) Hartm. u. Jäger II, S. 17 f.

5) Ebendaſ. S. 19.

6) Sein Brief an Engelmann, bei Hartm. u. Jäger II, S. 135. Da Toſſanus die Conf. Aug. bekenne, ſolle man ihn nicht verdammen, wenn er ſchon den Genuß der Ungläubigen nicht zugebe. „Möglich wäre es „wohl, daß die, mit denen du zu thun haſt, die Zwingliniſche Anſicht durch „Worte verdecken, und anders denken, als ſie reden. Aber ſind die „Worte fromm, ſo will ich doch nach chriſtlicher Liebe lieber das Beſte „glauben, als auf einen bloßen Verdacht hin allzuſtreng urtheilen, zu„mal da Gott mir nicht befiehlt, Richter der Herzen zu ſeyn. — Be„denke doch die Urſache dieſes Streites! Wie, iſt es nicht ſchändlich, „wenn fromme Leute mit einander Zank anfangen wegen des Abend„mahlsgenuſſes der Gottloſen?"

7) In einem Brief an Schnepf, bei Hartm. u. Jäger S. 136.

„Frommen immer empfangen wird. Man kann alſo nicht ſicherer „herauspreſſen, was ſie eigentlich meinen, als wenn man ihnen die „Frage nach dem Genuß der Gottloſen vorhält." Offenbar liegt es ihm daran, daß im heil. Abendmahl eine objektive neue Mittheilung Chriſti ſtattfindet, die eine wirkliche objektive That Chriſti und nicht etwa bloß das Reſultat einer momentanen ſubjektiven Glaubensſteigerung (alſo Glaubensthat) iſt. Die wahre, richtige, ſcharfe Frage wäre nun freilich dieſe geweſen, ob die Mittheilung Chriſti bewirkt werde durch eine Glaubensthat, oder aufgenommen unter Vorausſetzung eines Glaubenszuſtands, oder anders gewendet: ob auch dem Unwürdigen Chriſti Leib und Blut objektiv angeboten werde. Daß er ſtatt deſſen die Frage ſo ſtellte: ob auch der letztere Chriſtum empfange, war ſchief. Aber uns kömmt es hier noch nicht auf die Schiefheiten und Irrthümer jenes Mannes an, ſondern vorläufig nur auf ſein Wahrheitsmoment.

Lag es ihm aber wirklich nur an der Objektivität, nicht an der Localität und Mündlichkeit, der Mittheilung Chriſti im Abendmahl[8]); wie kam es, daß er dann den Pfälzern widerſprechen konnte, welche doch, wie Calvin, klar genug (wenn auch ohne bewußte Reflexion auf den Gegenſatz) jene Objektivität des Genuſſes gelehrt hatten, und den Glauben zum aufnehmenden Organ, nicht zu dem Chriſtum herabholenden Agens machten? — Einestheils mag eben Brenz daran, daß dieſer Punkt nicht mit bewußter Reflexion auf den Gegenſatz ausgeſprochen wurde, daß vielmehr manche, wie z. B. Harchius, den Glauben zum wirkenden Agens machten, Anſtoß genommen haben. Anderntheils befand ſich Brenz gegen die ganze

---

8) Als 1556 zu Worms die Lehre der Ansbacher, daß Chriſti Leib und Blut verdaut werde, zur Sprache kam, erklärte ſich Brenz mit Melanthon und Andreä auf das entſchiedenſte dagegen (Hartm. S. 372), und ſtellte den Satz auf: „indem man Brod und Wein empfange, „werde auch Chriſti Leib und Blut empfangen." Actus in actu.

Art kirchlicher Einrichtungen, die nun auch in der Pfalz der Hauptſache nach Eingang gefunden, in einem innern Widerſpruch [9]), und es fehlte ſomit jene Kraft des vollen Bruderbewußtſeyns, welche allein fähig macht, über dogmatiſche Conflikte ſich vollkommen zu verſtändigen. Ein dritter Grund lag aber noch tiefer, in einer Unvollkommenheit der reformirten Abendmahlslehre ſelbſt.

Wir haben mit Aufrichtigkeit und wahrlich mit Unparteilichkeit die Greuel der Flacianer und auch die Mängel des lutheriſchen Dogmas verfolgt. Greuel treten uns auf der andern Seite nicht entgegen; aber Mängel der Lehre wohl, und dieſe mit eben der Unparteilichkeit zu verfolgen, iſt ſtrengſte Pflicht deſſen, dem es aufrichtig um eine wahre Union zu thun iſt.

An dreien Punkten bietet die melanthoniſch-calviniſche Lehre ſelbſt noch in der höchſten Ausbildung, die ſie durch die Pfälzer Schule erlangt hat, Breſchen dar, und zwar Breſchen von einer Art, daß wenn hier nicht vorgebaut wird, das ganze Gebäude in Gefahr

9) Die Cultuseinrichtungen kommen hier vor allem in Betracht. In Würtemberg war die Zwingliniſche Art und Weiſe durch Blaurer urſprünglich die herrſchende geweſen (Hartm. II, S. 58 ff.); namentlich über die Bilder war Streit entſtanden (1536) und der Herzog ſtand anfangs auf Blaurer's Seite. Dieſer ſagte, die Bilder zögen die Aufmerkſamkeit ab vom Wort. Blaurer trug den Sieg davon, doch ward das herzogl. Bilderabſchaffungsdecret nicht ſtreng vollzogen. Daß Blaurer nicht ſogar Unrecht hatte, geht daraus hervor, daß (Hartm. S. 40) noch 1540 Klagen einliefen, daß noch immer manche Leute öffentlich vor den Bildern knieten und beteten. — Von ganz andrem Geſichtspunkt ging Brenz aus, als er nachmals den Cultus ordnete. Selbſt die lateiniſche Sprache wollte er beim Cultus beibehalten wiſſen (Hartm. S. 85) und zwar aus dem ſonderbaren Grunde, weil ſonſt Niemand mehr würde Latein lernen wollen! — Die Pfalz, obwohl manchfach dem luth. Cultus ſich annähernd, hatte doch der Hauptſache nach die calviniſche Form. Solche Differenzen wirken aber mehr, als man oft glaubt, auf das kirchliche Bewußtſeyn ein.

iſt, wieder zuſammenzufallen. Sie gleicht einem Gewebe, deſſen letzte Maſchen nicht wohl befeſtigt ſind; werden dieſe aufgelöſt, ſo iſt Gefahr vorhanden, daß auch alle übrigen ſich nach und nach wieder aufdröſeln.

Erſtlich iſt nicht mit vollem Bewußtſeyn und Schärfe ausgeſprochen, daß die Mittheilung Chriſti im Sacrament nicht in einer Glaubensthat ihre Urſache, ſondern in einem Glaubenszuſtand ihre Bedingung habe.

Zweitens iſt nicht mit vollem Bewußtſeyn und Schärfe ausgeſprochen, daß nicht der mens ſondern der anima Chriſtus ſich mittheile.

Drittens iſt nicht mit vollem Bewußtſeyn und Schärfe ausgeſprochen, daß Chriſti verklärter Leib durch und durch Kraft ſey.

Wir ſagen, dieſe drei Punkte ſeyen nicht mit vollem Bewußtſeyn und Schärfe ausgeſprochen. Ausgeſprochen waren ſie, aber mehr in unmittelbarem Wahrheitsgefühl, ſo, wie die Kirchenväter auch die richtige Abendmahlslehre in unmittelbarem Wahrheitsgefühl ausgeſprochen hatten, ohne jedoch Mißdeutungen vorzubauen. So ſagte Calvin und die Pfälzer wohl, der Glaube ſey das aufnehmende Organ, aber des Gegenſatzes waren ſie ſich nicht bewußt, und als Harchius den Glauben zum wirkenden Agens machte, ſcheint Niemand ſich's klar gemacht zu haben, daß dies nun eine ganz andere Lehre ſey. — So ſagten Calvin und die Pfälzer wohl ſehr deutlich, die Seele, der ſubſtantielle Kern des neuen Menſchen werde mit Chriſto geſpeiſt, und hier am allererſten brachte man ſich auch noch den Gegenſatz zum Bewußtſeyn, daß nicht der intellectus es ſey, dem Chriſtus ſich mittheile; gleichwohl finden wir bei einer ganzen Reihe nachheriger reformirter Dogmatiker die mens als dasjenige genannt, was mit Chriſtus geſpeiſt werde. — So beſtimmte Calvin wohl den Leib Chriſti als ein durch und durch Kraft ſeyendes; aber dieſe Idee ging am allererſten verloren, und die Pfälzer betrachten Chriſti verklärten Leib viel zu ſehr als einen grob materiellen, aus „Fleiſch und Gebein" beſtehenden (nur daß es freilich in dieſem dritten Punkte die Lutheraner ebenſo mach-

ten, und durch ihr Urgiren des „wahren" Leibes und Blutes Chriſti die Pfälzer gerade zu dieſer gröberen Auffaſſung reizten!)

Fragen wir nun, wohin mußte es führen, wenn in dieſen drei ſchlechtverwahrten Punkten poſitive Irrthümer einriſſen?

Sobald man erſtlich den ſubjektiven Glauben als das wirkende Agens betrachtete, ſo verwandelte ſich das h. Abendmahl aus einem Sacrament in eine Gelegenheit, ſeinen Glauben anzuwenden. Es iſt wirklich nicht anders, ſo hart es klingen mag! Worin beſtand denn nun das Sacrament? In einem Wahrzeichen, mit welchem die Verheißung einer Mittheilung Chriſti verbunden war? In gewiſſem Sinne wohl; aber welcher Art war dieſe Mittheilung? Der Chriſt erhebt ſich im Gedanken und Gefühl ſey es zu dem verklärten Chriſtus empor, ſey es zu dem leidenden Chriſtus am Kreuz. Er faßt ihn in ſeine Seele auf, wird ſich, gar nicht allein der einſtmaligen Verſöhnungsthat Chriſti, ſondern wirklich auch der zwiſchen ihm und Chriſto ein für allemal beſtehenden Lebenseinheit bewußt, und mehr noch, dieſe Einheit ſteigert ſich auch wirklich dadurch, daß — er ſeinen ſubjektiven Glauben ſteigert. Alles ganz gut; es findet alſo auch wirklich eine Steigerung der centralen Einheit mit Chriſto ſtatt; aber eine ſolche Steigerung, welche auch außer dem Sacrament jeden Augenblick zu bewerkſtelligen in jedes Gläubigen Macht ſteht! Die mit dem Wahrzeichen verbundene Verheißung iſt die ganz allgemeine, daß wir durch Wachsthum im Glauben Chriſto immer inniger verbunden werden. Da kömmt nun wohl die erweckende Seite des Sacraments zu ihrem Rechte, aber die tröſtliche fällt ſo ziemlich dahin. Es hängt durchaus alles davon ab, wie weit es der Communicant in der momentanen Lebhaftigkeit ſeines Glaubens, in ſeiner Glaubensarbeit bringt. Da tritt dann ein, was Calvin fälſchlich Schuld gegeben worden, daß die Seele ſich in den Himmel ſchwingen und ihren Heiland droben holen müße. Der Blitz fehlt; der Draht allein iſt übrig. Was ſoll aber dabei aus den Schwachen im Glauben werden? Was aus den Armen, die nun eben gerne glauben wollten, und nicht können? Die ſich in Stadien der Dürre befinden? Dieſen hält der Herr —

iſt das nicht eine unwürdige Vorſtellung? — von weitem das Lebens=brod hin, und ſagt: Kommet doch nur, und holt's euch! und ſie ſind lahm und können nicht gehen! Nein, das Sacrament iſt dadurch Sacrament, daß Chriſtus zu uns kömmt; und wo die Gewißheit fehlt, daß unangeſehen des Glaubensgrades, den wir zum voraus mitbringen, und unangeſehen der Glaubensſteigerung, die wir bewerkſtelligen, Chriſtus ſich uns ganz und vollkommen giebt und mittheilt, da fällt das ganze Sacrament in nichts zuſammen. Man könnte ſagen, Chriſtus verleihe zugleich ſeinen Geiſt, damit man ſich zu ihm empor ſchwingen könne; aber dabei ſtatuirt man eben wieder jenen grundfalſchen Dualismus zwiſchen dem h. Geiſt ohne Chriſtum und Chriſtus ohne den h. Geiſt! Beide ſind untrennbar verbunden. Chriſtus theilt ſich ſelber uns mit durch objektive Wirkung ſeines Geiſtes; dadurch wird dann der ſchwache Glaube geſtärkt. Das erſte objektiv gewiſſe iſt jene objektive Mittheilung an alle, die ſie nicht poſitiv von ſich ſtoßen; das zweite iſt dann die Kräftigung des Glaubens durch jene Mittheilung. Nicht aber iſt die ſubjektive Geiſteswirkung ſammt dem ſubjektiven Glaubenseffort das erſte, und die Mittheilung Chriſti das zweite.

Sogleich dieſer erſte Punkt konnte alſo Brenz mißtrauiſch machen [10]). Freilich konnte er leicht ſehen, daß Calvin und die Pfälzer poſitiv durchaus richtig lehrten; er hätte am beſten gethan, wenn er den wahren Fragepunkt ſcharf hingeſtellt und eine bewußte Feſtſtellung, wodurch jenem Mißverſtande vorgebeugt worden wäre,

---

10) Daß er etwas Richtiges wirklich wollte und ahnte, zeigt er in ſeinem Brief an Herzog Albrecht v. Preußen 1563 (Hartm. II, 540 ff.) Er giebt (S. 544) zu, daß man Leib und Blut Chriſti auch außer dem Abendmahl empfange; aber außer dem Abendmahl „wird ein blödes, „bekümmertes und ſchwachglaubiges Gewiſſen nicht allerdings zufrieden.“ „Das blöde Gewiſſen kann ſich nicht verſehen noch vertröſten, daß es „darin den Leib und das Blut Chriſti, innaßen im Abendmahl geſchieht, empfange.“ Er ahnte dasjenige dunkel, was ich oben Theil 1, S. 221, Satz 18 begrifflich ſcharf ausgeſprochen habe.

von ſeinen Gegnern gefordert hätte. Aber der wahre eigentliche Fragepunkt — die Unterſcheidung von Glaubensthat als Urſache und Glaubenszuſtand als Bedingung — war ihm ſo wenig klar, als jenen. Zudem ſteigerte ſich ſein Mißtrauen durch einen zweiten Punkt. Die Seele wurde dargeſtellt als das, dem Chriſtus ſich mittheile. Aber in jener Zeit trat die bibliſche Trichotomie im allgemeinen ſehr zurück hinter der ſcholaſtiſchen und vulgären Dichotomie von Leib und Seele, wo dann die Seele ohne weitres als das denkende Prinzip aufgefaßt wurde. So fern Calvin und vollends die Pfälzer hievon waren, ſo tief und klar ſie lehrten, daß die innere Subſtanz der Seele wahrhaft geſpeiſet und genähret werde mit Chriſto, ſo war damit doch noch immer nicht dem ſpiritualiſtiſchen Mißverſtändniß vorgebaut, als ſey mit der Seele die Gedankenwelt gemeint, und als werde Chriſtus in bildlichem Sinne die Seelennahrung genannt, als der, von welchem wir erkennen, daß er uns das Leben im juriſtiſch-theologiſchen Sinn, d. h. die Rechtfertigung, das Recht auf das ewige Leben erworben habe. Dieſem Mißverſtändniß war ſo lange nicht vorgebaut, bis in beſtimmtem Gegenſatze erklärt war, daß unter der Seele nicht die mens, ſondern die pſychiſche Lebensſubſtanz verſtanden werde. Die Gefahr eines Mißverſtändniſſes mußte ſich aber ſteigern, als in der Periode allgemeiner Scholaſtik die Idee der Lebensgemeinſchaft überhaupt zurück-, und der Begriff der juridiſchen Zurechnung des Verdienſtes Chriſti durch einen actus forensis in den Vordergrund trat. Es war dies bei den lutheriſchen Theologen von Anfang an der Fall geweſen; ſpäter aber hat auch eine Reihe reformirter Theologen den Ausdruck, daß Chriſtus die Seele zum Leben ſpeiſe, in jenem ſpiritualiſtiſch-bildlichen Sinn verſtanden und der anima geradezu die mens ſubſtituirt. Was aber war die Folge eines ſolchen Mißverſtändniſſes? Nichts anderes, als daß die ganze reale Lebensgemeinſchaft ſich in Nichts auflöſte, und die reale Mittheilung Chriſti ſich in ein ſubjektives Denken an das durch Chriſtum erworbene Anrecht auf das ewige Leben verwandelte! Dann war man wieder beim megandriſchen Zwinglianismus! Nehmen wir

alſo dem guten Vater Brenz ſein Mißtrauen nicht allzu übel [11]). Daß Calvin und die Pfälzer nicht wirklich die Sache ſo verſtanden, hätte er freilich einſehen können, und er würde es vielleicht auch eingeſehen und anerkannt haben, wäre nun nicht ein dritter Punkt hinzugekommen.

Wir haben den Reformirten vollkommen Recht geben müſſen, wenn ſie von jener communicatio idiomatum nichts wiſſen wollten, die eine Mittheilung der Eigenſchaften der einen Natur Chriſti an die andere lehrt. Es iſt genugſam gezeigt worden, daß dieſe communicatio idiomatum nichts iſt, als ein Verfallen aus einer neſtorianiſirenden Grundvorausſetzung in eine eutychianiſirende Folgerung. Erſt faßt man Gottheit und Menſchheit Chriſti als zwei „Stücke", zwei „Subſtanzen", und verkennt, daß die Gottheit das ewige zeitloſe Weſen iſt, das in der Menſchheit in zeitliche Form einging; man verkennt, daß bei dem menſchgewordenen Gottesſohn die Gottheit in dem ewiggleichen, unalterirten Einheitsverhältniß zum Vater, die Menſchheit in dem zeitlichen, manchfach ſich geſtaltenden Verhältniß zu der Menſchheit, Zeit und Geſchichte beſteht. Man verkennt die Einheit, die ſchon da iſt, denkt ſich beide Naturen als in Chriſto ſelber noch nicht recht vereinigt; man meint, die Gottheit ſey im status exinanitionis noch nicht völlig zu ihrem Rechte gekommen, und nun ſoll hinterher bei der Himmelfahrt die wahre volle Vereinigung — aber auf Koſten der wahren Menſchheit — erſt zu Stande kommen. Darin verbirgt ſich noch ein tieferer Grundirrthum. Die lutheriſche Theologie betrachtet [12]) die Menſchwerdung als ſolche, das Eingehn des Logos in die Schranken der Endlichkeit, als eine Erniedrigung der Gottheit, darum muß die Gottheit hinterher von dieſen Schranken in

---

11) Auch im Brief an Herzog Albrecht (ſiehe die vor. Anm.) iſt es ihm nur darum zu thun, daß Chriſtus „im Nachtmahl gegenwärtig ſey, und „theile allda mit oder durch Brod wahrhaftig und weſentlich ſeinen Leib aus."

12) Vgl. Schneckenburger in Zeller's Jahrb. 1844, Heft 2, S. 220.

irgend einer Weiſe wieder frei werden. Richtiger, tiefer und ſchriftgemäßer [13]) betrachtet die ref. Theologie die Menſchwerdung als ſolche vielmehr als die Spitze der Verklärung Gottes in der Zeit und ſeines trinitariſchen Wirkens; ſie iſt die Vermählung des Schöpfers mit ſeinem Geſchöpf, und als ſolche letztes, höchſtes Ziel der Thaten Gottes, und nur in der forma servi, nur darin, daß der Logos die unter den Folgen der Sünde liegende Menſchheit annahm, beſteht die Erniedrigung; daher die Erhöhung Chriſti nicht als Befreiung von den Schranken der Zeitlichkeit und Räumlichkeit gefaßt wird, ſondern lediglich als die in Chriſto als dem Erſtling geſchehenen Befreiung der Menſchheit von den Folgen der Sünde, als der Uebergang aus der unter dem Tode geknechteten Menſchheit in die verklärte, ihrer Idee auch dem Leibe nach vollkommen entſprechende Menſchheit.

Soweit mußten wir den Reformirten vollkommen recht geben. Aber darin zeigt ſich nun ein weſentlicher Mangel, daß ſie die Idee des verklärten Menſchenleibes überhaupt (wie Chriſtus ihn hat, und wie auch wir ihn einſt haben ſollen) nicht richtig entwickeln. Wenn ſie dieſen als einen wo-ſeyenden und umſchriebenen, d. h. geſtalteten, ſich denken, ſo haben ſie ſoweit ganz recht. Die Pfälzer aber dachten ſich ihn auch noch als einen materiellen, der „Fleiſch und Gebein“ habe. Sie erhoben ſich nicht zu der Idee der reinen Aufhebung der zwiſchen Seele und Leib beſtehenden Trennung. Sie erhoben ſich nicht zu der Idee eines Leibes, der für die Seele aufgehört hat ein anderes, fremdes zu ſeyn, und eine freie Selbſtproduktion und Verſichtbarlichung der Seele geworden iſt [14]).

---

13) Vgl. oben Theil I, S. 207 ff.

14) In gewiſſem Sinne kann dem verklärten Leibe wohl auch das Prädicat der Materialität zugeſchrieben werden; in ſofern nämlich, als er den Stoff zu beherrſchen, ſich zu unterwerfen und dienſtbar zu machen, und, wann er will, ſtofflich zu werden vermag. Nur iſt dieſe Stofflichkeit dann ein Secundäres, ein Reſultat eines Aktes, nicht aber das bleibende ſubſtantielle Subſtrat des verklärten Leibes.

Sie dachten ſich ihn mit einem Worte nicht als reine Kraft, und auch bei den nachherigen reformirten Theologen blieb an der richtigen Beſtimmung der Umſchriebenheit des Leibes Chriſti immer noch die falſche Beſtimmung der Materialität haften. Was folgte aber aus dieſer Auffaſſung?

Sobald man den verklärten Leib Chriſti als reine Kraft begriff, ſo war die Möglichkeit gegeben, die Realität ſeiner Mittheilung zu vereinigen mit der Wahrheit ſeines Seyns im Himmel und ſeines Umſchriebenſeyns. Seine Mittheilung verhielt ſich zu ſeinem Seyn analog wie das ausgeſtrahlte Licht zum ausſtrahlenden Licht — analog, ſagen wir, denn wir haben ſchon früher (Th. I, S. 231) gezeigt, daß auch das Licht, das immateriellſte geiſtigſte Weſen in der Körperwelt, immer nur eine hinkende Vergleichung darbietet, indem es immer noch durch Raumesintervalle local hindurchgeht. Darin liegt die Unähnlichkeit zwiſchen der Lichtwirkung und der Wirkung des verklärten Chriſtus; die Aehnlichkeit, auf welche wir Gewicht legen, und um welcher willen wir die ganze Vergleichung aufſtellen, iſt die, daß das leuchtende Licht ſich ſelber ausſtrahlt und austheilt, und darum gleichwohl nicht im mindeſten aufhört, ein woſeyendes, Eines, beſtimmtes zu ſeyn. Darauf nun kömmt uns eben alles an, daß man in der Mittheilung Chriſti eben dieſe beiden Momente feſthalte, ſein unverändertes Seyn im Himmel, und ſein dadurch nicht behindertes Sich-ſelber-ausſtrahlen (welches letztere ein nicht durch locale Medien geſchehendes, ſondern die Raumesſchranke allmächtig überwindendes iſt). Dieſer Auffaſſung ſteht entgegen die mechaniſch-ſinnliche der Ubiquität, daß Chriſtus ſich erſt im Raume ausdehnen oder vervielfältigen[15] muß, um local

15) Wenn wir dem verklärten Leibe die Kraft zugeſtehen, ſtofflich zu werden wann und wo er will, ſo iſt damit noch nicht zugeſtanden, daß er an vielen Orten zugleich ſtofflich werden könne (reduplicatio multiplicativa). Dies würde alle Realität jenes Kraft-ſeyenden Leibes, ja die Einheit der ihn beſeelenden Seele total aufheben und ihn zum Geſpenſte

in den Leib des Menſchen durch den Mund einzugehen. — Will man (ſo faſſen wir das Geſagte zuſammen will man a) dieſer mechaniſchen Auffaſſung und dem ganzen Eutychianismus der Ubiquität entgehen, und die Umſchriebenheit des verklärten Leibes Chriſti ſchriftgemäß feſthalten, und will man dann b) ebenſo ſchriftgemäß die reale Mittheilung Chriſti feſthalten, ſo giebt es nur Einen Weg: man muß einſehen, daß der im Himmel ſeyende verklärte Leib nicht eine materielle Subſtanz, ſondern (nach Analogie des Lichtes) reine Kraft iſt.

Sowie man ihn als materielle Subſtanz denkt, ſo fällt jene Möglichkeit einer Vereinigung jener beiden Momente hinweg. Entweder rettet man (mit Brenz) die reale Mittheilung, und giebt das wahre Seyn im Himmel auf, oder man behauptet das wahre Seyn im Himmel, und — verliert die reale Mittheilung. Denn im letzteren Falle empfangen wir doch nicht eigentlich Chriſti Fleiſch und Blut, nicht ihn nach ſeiner Menſchheit und Gottheit, ſondern wir werden nur mittelbar dadurch mit ihm vereinigt, daß ſein Geiſt in ihm und daneben auch in uns iſt, und ſo — um einen früher, im erſten Theil gebrauchten Ausdruck zu wiederholen — „die Botengänge zwiſchen uns und Chriſto thut". Dadurch aber geht die aufgeſtellte Wahrheit, daß „er in uns lebt", daß er viel tauſendmal enger mit uns verbunden iſt, als ein Haupt mit ſeinen Gliedern", daß wir „Fleiſch von ſeinem Fleiſch und Bein von ſeinen Beinen werden", wieder verloren. Das ſubſtantielle Leben Chriſti in unſerm pſychiſchen Leben hört auf; er lebt, bei einem ſolchen Dualismus zwiſchen Ihm und ſeinem Geiſte, doch mehr nur in unſrer mens, als in unſrer anima.

Die Pfälzer haben dieſe Conſequenz nicht gezogen; ſie waren ſich's gar nicht bewußt, daß man ihre Lehre zu einer ſolchen Conſequenz mißbrauchen könne; ihnen war es vielmehr nur darum zu

---

machen. Der verklärte Leib Chriſti iſt jedesmal ein einiger und von ihm als beſtimmtem Centrum gehen ſeine Mittheilungen aus.

thun, ihren Gegnern zu zeigen, daß ſie an der Wahrhaftigkeit des Leibes und Blutes Chriſti feſthielten, ja feſter hielten, als jene mit ihrer Ubiquität. Und vollends Calvin hat Chriſti Leib geradezu als reine Kraft wirklich aufgefaßt. Aber *Brenz* hat jene Conſequenz aus der Prämiſſe der Pfälzer gezogen; *er* befürchtete, daß jene *materielle* Auffaſſung des verklärten Leibes Chriſti im Grunde alle anderweitigen Momente des reformirten Dogmas wieder auflöſen werde, er ſah ein, daß dann am Ende die *mens* zu dem Chriſtum empfangenden Organ, und ſomit die Glaubens*that* zur Urſache der Vereinigung mit Chriſto werden würde. *Das war das aufrichtige Wahrheitsintereſſe, das ihn zum Gegner der Pfälzer machte.*

In dieſem *negativen Punkte* hatte er Recht; die Achillesferſe des Pfälzer Syſtems fühlte er. Daraus folgt aber im mindeſten nicht, daß er in der *poſitiven Lehre*, die er der ihrigen entgegenſetzte, ebenfalls Recht gehabt hätte. Er *fühlte* mehr ihre Schwächen, als daß er ſie *klar erkannt* hätte. Worin eigentlich der Mangel lag, ſah er nicht ein; hätte er es eingeſehen, ſo würde er ihnen folgende Punkte entgegengeſtellt haben: a) daß der Glaube nur Bedingung, nicht Urſache der Mittheilung Chriſti ſey, b) daß die Seele, nicht der Verſtand, mit Chriſto geſpeiſt werde, c) daß Chriſti verklärter Leib nicht eine materielle Subſtanz, ſondern reine Kraft ſey. Nun aber ſtellte er ihnen drei Behauptungen gegenüber, die noch ſchlimmer als die ihrigen, die nicht bloß mißverſtändlich ſondern poſitiv ſchief waren. Anſtatt das Gute in ihren Sätzen vom Schwachen zu diſtinguiren, verwarf er beides mit einander, und ſchüttete recht eigentlich das Kind mit dem Bade aus. Er leugnete, daß der Glaube auch nur Bedingung ſey, und behauptete den *Genuß der Unwürdigen* 16). Er leugnete, daß die Seele, auch im wah-

16) Aus dieſem Grunde widerſetzte er ſich auch 1554 dem Verſuch von *Lyſer* und *Jak. Andreä*, die Kirchenzucht einzuführen. (*Hartm.* II, S. 285 f.) Wieder eine große Unklarheit! Er ſah nicht ein, daß die Kirchenzucht als ſolche gar nicht dazu da iſt, um den Zutritt Un-

ren Sinn, als Subſtanz des pſychiſchen Individuallebens gefaßt, dasjenige ſey, welches mit Chriſto geſpeiſet werde, und lehrte die mündliche Nießung, die er ſich dann freilich nicht ſo grobſinnlich dachte, wie die Flacianer [17]). Er leugnete mit der Materialität auch die Locaitlät und Umſchriebenheit des Leibes Chriſti, und lehrte die Ubiquität.

Dies war nun der Punkt, auf welchen er am meiſten drang, und welcher durch ihn Bedeutung gewonnen hat. Er hatte den Argwohn, daß nach der Pfälzer Lehre es doch zu keiner realen Vereinigung Chriſti mit dem Communicanten komme; Chriſtus bleibe im Himmel, werde nur mittelbar verbunden mit dem Communicanten durch den h. Geiſt, nicht real vereinigt; er bleibe „abweſend" [18]). Dieſer Argwohn war ungegründet, wenn man die

---

würdiger zum Sacrament zu verhüten (und wäre das auch wirklich ihre nächſte Beſtimmung, ſo konnte er nichts dagegen ſagen, da doch auch er zugeſtehen mußte, daß der Unwürdig-genießende ſich ein Gericht zuziehe; Grund genug, dies möglichſt zu verhüten!) ſondern um der Kirche ein Recht der Selbſtändigkeit zu ſichern, was jeder ordinären Sozietät zugeſtanden iſt. Die Ausſchließung von der Communion des h. Abendmahls iſt ja nur eine Folge der Ausſchließung aus der Communion (Gemeinſchaft) der Gemeinde überhaupt.

17) In ſeinem großen Katech. 1551 ſagt er: „Brod und Wein bezeichnen nicht bloß den Leib und Blut Chriſti als eines abweſenden, ſowie „die Bildſäule eines Menſchen einen weit entfernten oder ſchon geſtorbenen uns vergegenwärtigt, ſondern ſie ſind Zeichen, mit welchen „uns Chriſti Leib und Blut als wahrhaft gegenwärtig geſchenkt und in „Brod und Wein zu genießen gegeben wird."

18) In der Confessio Wirtemb. 1551 (ſiehe Hartm. II, S. 246 ff.) lehrt er: „Von der Subſtanz der Euchariſtie halben lehren wir, daß „der wahre Leib Chriſti und ſein wahres Blut in der Euchariſtie mitgetheilt werden, und verwerfen deren Lehr, ſo ſagen, das Brod und „der Wein ſeyen allein Zeichen des abweſenden Leibes und Blutes „Chriſti. Wir glauben auch, daß die Allmächtigkeit Gottes ſo gewaltig ſey, daß ſie mög die Subſtanz des Brods und Weins entweder „vernichten oder in den Leib und das Blut Chriſti verwandeln. Daß

wirkliche Lehre der Pfälzer beachtete; er war gegründet, wenn man aus ihrer Lehre vom Leibe Chriſti eine Conſequenz zog, die ſie ſelbſt nicht zogen – eben aus löblicher Inconſequenz — zu der ſie aber allerdings Anlaß gegeben hatten.

Brenz, anſtatt nun die falſche Prämiſſe ſelber zu berichtigen, zog aus ihr die umgekehrte Conſequenz, die ebenſo falſch war. Um durch die Materialität des Leibes Chriſti nicht behindert zu ſeyn, warf er auch die Umſchriebenheit und Localität desſelben und die Realität der Himmelfahrt hinweg. Dies gelang ihm, indem er die Eigenſchaften des verklärten Leibes Chriſti nicht aus der Idee der verklärten Menſchheit, ſondern aus einer mit der Himmelfahrt beginnenden Veränderung in dem Verhältniß der beiden Naturen ableitete. Zu Grunde lag die falſche Vorausſetzung, daß nicht bloß die Annahme der unter den Tod geknechteten Menſchennatur, ſondern hievon abgeſehen ſchon die Menſchwerdung als ſolche eine Erniedrigung der Gottheit ſey. Demgemäß faßte er die Erhöhung nicht als Reſtitution der menſchlichen Natur in den ihrer Idee abſolut entſprechenden Zuſtand, ſondern als Befreiung der Perſon Chriſti von der zeitlich räumlichen Beſtimmtheit. Er bedachte nicht, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes iſt."

Am eklatanteſten wird dieſer Irrthum in dem falſchen Begriff vom „Himmel", der bei Brenz und den Ubiquiſten ſich findet. Das Wort „Himmel" wird in der h. Schrift in zweierlei Sinn gebraucht. Es heißt erſtlich von dem allgegenwärtigen, ewigen Gott, er ſey „im Himmel". Selbſt hier [19]) iſt das Wort nicht bildlich zu verſtehen, bezeichnet nicht den Ort aller Oertlichkeit, das ewige zeit- und

„aber Gott ſich ſtracks dieſer ſeiner Allmächtigkeit in der Eucharistie ge-
„brauche, wird durch kein gewiß Wort Gottes bezeugt, und ſcheint als
„hätte die alte Kirche nichts davon gewußt."

19) Vgl. 1 Moſ. 1, 1. Pſ. 2, 4, Pſ. 103, 19; 123, 1; Jeſ. 66, 1 u. a. wo jedenfalls die Vorſtellung einer beſtimmten Sphäre, wo Gott thront, anzuerkennen iſt. Ferner Neh. 9, 6; Richt. 5, 20; Matth. 6, 9; 16, 19.

raumloſe Seyn Gottes ſelbſt, der alle Zeiten und Räume trägt, ſondern vielmehr diejenige Sphäre der geſchaffenen alſo räumlichen Welt, wo Gottes Offenbarung nicht durch Sünden des Geſchöpfs geſtört, wo er in vollerem, höherem Sinn gegenwärtig iſt, als in dem von ihm abgefallenen und deshalb in vieler Beziehung von ihm getrennten Schöpfungsgebiet. Sodann bezeichnet „Himmel", nahe verwandt, die künftige Sphäre der mit Gott wieder vollkommen vereinigten, verklärten Menſchheit [20]). Brenz fehlte ſchon darin, daß er die erſteren Stellen, ihrem offenbaren Sinn zuwider, rein bildlich von der Raumloſigkeit oder Allgegenwart als ſolcher verſtand. Ebenſo ſollte nun vollends in der zweiten Claſſe von Stellen nicht ein reales Schöpfungsgebiet, ſondern die reine Allgegenwart Gottes gemeint ſeyn. „Auch hier (auf Erden) iſt der Him„mel, in den Chriſtus aufgefahren", ſagt er in ſeinem großen Katechismus [21]), „Chriſtus iſt nicht in einem Winkel oder Ecke des Him„mels" (allerdings hat man nicht nöthig, ſich die höchſte Sphäre der ſichtbaren Offenbarung Gottes im verklärten Menſchenſohn als einen „Winkel" zu denken!!) „ſondern überall, und erfüllet mit „ſeiner Gegenwart alles." — Faſt komiſch nimmt es ſich aus, wie dieſelben Theologen, welche bei den Einſetzungsworten eine exegetiſch gebotene tropiſche, d. h. nicht willkührlich allegoriſche, ſondern weſentlich ſymboliſche Interpretation perhorrescirten, mit der Himmelfahrt kurzen Proceß machten, und dieſelbe ächt allegoriſch aus der Bibel hinaus interpretirten! „Fuhr auf" ſoll heißen: „ward unſichtbar"; „in den Himmel" ſoll heißen: „überall hin". Da wird man faſt an Luther's „Gugkuk und Grasmücke" erinnert.

Was aber dieſer falſchen Lehre einigen exegetiſchen Schein verlieh, waren die Stellen des n. T., welche von der *δόξα* handeln, die der Sohn beim Vater beſeſſen, und im Stande der Niedrigkeit abgelegt habe, um ſie einſt wieder anzunehmen. Der Begriff der

---

20) Matth. 6, 20; 19, 21; Mark. 16, 19 u. a.

21) Hartm. II, 268.

δόξα iſt im pauliniſchen Lehrbegriff der einer äußeren Herrlichkeit, welche die adäquate Erſcheinung einer inneren Weſenhaftigkeit und Dignität bildet. So wird ſtehend die einſtige Verklärung des Leibes durch die Auferſtehung, nicht aber der innere Glaube, als *δόξα* betrachtet [22]. So kann auch unter der *δόξα* Chriſti im pauliniſchen Sinne nur die Herrlichkeit der Erſcheinung, die Ehre, welche der ewige Sohn in der Anbetung der Engel ewig beſitzt, und welche der menſchgewordene ſeit ſeiner Erhöhung (Phil. 2, 9 ff.) beſitzt, bezeichnet werden [23]). In anderem Sinn aber braucht Johannes das Wort *δόξα*. Zwar wenn Chriſtus (Joh. 17, 5) bittet, der Vater möge ihn verklären mit der *δόξα*, die er vor Grundlegung der Welt hatte, ſo kann hier auch jene äußere *δόξα* als das letzte Reſultat ſeines Werkes mitgemeint ſeyn; doch erhellet aus V. 2 und 4, daß *δόξα* dort zunächſt die innere Weſensherrlichkeit, das göttliche Weſen, bezeichnet, das Chriſtus nie, auch im Stande der Niedrigkeit nicht, aufgegeben hatte, und deſſen höchſte Verklärung vielmehr gerade in der tiefſten Tiefe ſeines Leidens beſtand [24]). Beidemale aber iſt die *δόξα* mit der *μορφὴ θεοῦ* (Phil. 2, 6) nicht identiſch. Die pauliniſche *δόξα* iſt mit der *μορφὴ θεοῦ* nicht identiſch, weil Chriſtus die *μορφὴ θεοῦ*, die Form der Außerzeitlichkeit, für immer aufgegeben hat, und immer wahrer Menſch zu bleiben (Hebr. 4, 14 f.), während er jene *δόξα* im pauliniſchen Sinn nur für die Zeit der Niedrigkeit aufgegeben hat. Die johanneiſche *δόξα* iſt noch weniger identiſch mit der *μορφὴ θεοῦ*, weil Jeſus jene gar nicht aufgegeben hat. — Brenz verwechſelte nun die *δόξα* mit der *μορφὴ θεοῦ*, und trug das von der pauliniſchen *δόξα* geltende auf dieſe *μ. θ.* über. Nicht bloß im Aufgeben der äußern Herrlichkeit und Anbetung, ſondern ſchon

---

22) Vgl. beſonders Röm. 8, 17.

23) Vgl. oben Theil 1, S. 215, Satz 9.

24) V. 2. „Die Stunde (des Kreuzestodes!) iſt gekommen; verkläre deinen Sohn!“

im Aufgeben der μορφὴ ϑεοῦ, der Außerzeitlichkeit als ſolcher, ſah er eine Erniedrigung; die Menſchwerdung als ſolche — nach Johannes die höchſte Verklärung der Liebe, d. h. des göttlichen Weſens, Chriſti – war ihm eine Erniedrigung; und ſo meinte er, Jeſus habe ſobald als möglich, die μορφὴ ϑεοῦ wieder annehmen, die Form des menſchlich-begrenzten Seyns wieder aufgeben müſſen.

Ueberblicken wir nun in Kürze den äußeren Verlauf der Controverſe Mit Brenz einig war ſein College Andreä. Dieſer ſchrieb 1557 einen „kurzen und einfältigen Bericht von des Herrn Nacht„mahl, und wie ſich ein einfältiger Chriſt in die langwierige Zwie„ſpalt, ſo ſich darüber erhoben, ſchicken ſoll.“ Ueber dieſe Schrift entſpann ſich noch kein Streit; noch ſtand Calvin mit den Würtembergern in freundſchaftlichem Vernehmen; Andreä ſchickte ihm die Schrift zu; er ſchrieb den 1. Aug. 1557 eine freundliche Antwort, bedauerte, daß ſie in ihren Anſichten weiter, als er ſelbſt geglaubt, aus einander ſeyen; doch der Herr werde die Wahrheit offenbaren. An Brenz trug er herzliche Grüße auf.

Den 19. Dez. 1559 wurde ein „Bekanntnuß und Bericht der „Theologen und Kirchendiener im Fürſtenthum Würtemberg von der „wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Jeſu Chriſti „im heil. Nachtmahl“ aufgeſetzt und unterſchrieben [25]); welcher zunächſt zu dem „gründlichen Bericht“ der Pfälzer einen Gegenſatz bildete, und wo abermals gelehrt wurde, daß Chriſti Leib „alles erfülle.“ In demſelben Jahre ſchickte Melanthon ein Exemplar ſeiner ſchon vor mehreren Jahren edirten Vorleſungen über den Coloſſerbrief an Herzog Chriſtoph, um zu zeigen, daß er nicht erſt jetzt der Ubiquität ſich widerſetze. Der Herzog antwortete ihm: dieſe Schrift müſſe wohl verfälſcht ſeyn; er könne ihm unmöglich zutrauen, daß er es „mit den Sacramentirern halte“ [26])! Doch blieb Melanthon bis an ſein Ende mit Brenz im Briefwechſel; freilich trat in demſel-

25) Hartm. II, 273 f.

26) Ebendaſ. S. 275.

den Spannung und Kühle ein. In dem Maaße aber, als Melanthon verdächtig wurde, erhielt Brenz in den Augen der Fürſten die Stelle der oberſten theologiſchen Autorität.

Im Jahre 1560 begann ein förmliche Controverſe. Brenz gab ſeine Schrift **De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum, ac sessione ejus ad dexteram patris** heraus, um ſeine von den Jenenſern bezweifelte Orthodoxie zu erwahren. Freilich, ſagte er, „breite ſich Chriſti Leib nicht ſo wie Leder über alle Orte aus", doch nehme er Theil an den Eigenſchaften der göttlichen Natur. Hiegegen ſchrieb nun Bullinger 1561 ſeine **Tractatio verborum Domini Joh. 14, 2**; hiegegen ſchrieb Brenz: **Sententia de libello D. H. Bullingeri**, deſſen Anſicht er dahin verdrehte, als ob Chriſtus ſammt den Heiligen in abgeſonderten Wohnungen ſich aufhalte, ſpazieren gehe, ſitze, liege u. ſ. w. Dieſe Verdrehung wurde zurückgewieſen in Bullinger's **Responsio, qua ostenditur, sententiam de coelo et dextra Dei firmiter adhuc perstare**, 1562, und Martyr's „Dialoge über die Menſchheit Chriſti" Dagegen trat Brenz mit drei Schriften auf, „Bericht Johannis Brenz von dem Büchlein Dr. H. Bullinger's", ferner **De divina majestate Christi et de vera praesentia corporis et sanguinis ejus in coena** (beide 1562) und: **Recognitio doctrinae de vera majestate Christi** 1564. In der letzten ſagt er unter andern, „der Teufel ſuche durch den Calviniſmus nichts „geringeres, als das Heidenthum, den Talmudiſmus und den Muhammedaniſmus in die Kirche einzuführen" (!).

Anſtatt auf den Inhalt dieſer Controverſe [27]) näher einzugehen, wenden wir nun unſre Blicke vielmehr auf jenes ſchon im vorigen § erwähnte Maulbronner Geſpräch, das 1564 zwiſchen den Pfälzer und Würtemberger Theologen gehalten wurde, um wo mög-

27) Vgl. über dieſelbe Hartm. II, S. 380—388. Hartmann ſieht in ihr einen Kampf des Supernaturalismus mit dem Rationalismus. Wann werden wir doch endlich aufhören, Geſchichten der Vergangenheit aus modernen Kategorieen conſtruiren oder erklären zu wollen!

lich den Churfürſt Friedrich zum Brenziſchen Lutherthum zu bekehren [28]).

Den 10. bis 15. April wurde disputirt [29]). Die Pfälzer brachten ſich gleich anfangs durch zu große Nachgiebigkeit in Nachtheil; ſie hatten erſt über die Einſetzungsworte disputiren wollen; die Würtemberger wollten mit der Ubiquität den Anfang machen, und jene ließen ſich hiezu willig finden. Dieſe benützten dies nachher zu dem Vorwand, daß der Unglauben an die Ubiquität die Grundurſache der Pfälzer Abendmahlslehre ſey.

Boquin begann: **Nullum dogma in ecclesia Christi est recipiendum, quod nullo certo et expresso scripturae testimonio confirmatur. Dogma de ubiquitate corporis Christi caret expresso et perspicuo scripturae testimonio; ergo in ecclesia non est recipiendum.** Andreä leugnete die minor. Die **majestas nullo loco definita** werde Chriſto zugeſchrieben. Dieſe nahm er ohne weiteres mit der **ubiquitas corporis** gleichbedeutend. Boquin rückte die Frage zurecht; es handle ſich nicht um die maje-

---

28) Quelle hierüber iſt: **Protocollum, hoc est, Acta Colloquii inter Palatinos et Wirtebergicos Theologos de Vbiquitate sive Omnipraesentia corporis Christi, Et de sensu verborum Christi, Hoc est etc., Anno M. D. LXIV Maulbrunnae habiti. Heidelbergae MD. LXVI.** Für die Unverfälſchtheit des Protokolls bürgt, daß es bei Lebzeiten der Fürſten und Theologen mit beigedruckten Unterſchriften ſämmtlicher Theilnehmer edirt wurde, und nie ein Widerſpruch ſich dagegen erhob.

29) Die Theologen ſtanden ſich folgendermaſſen gegenüber:

Michael Diller	—	Val. Vannius
Boquin	— —	Brenz.
Olevian	— —	Andreä
Dathenus	— —	Schnepf
Urſin	— —	Bidembach
Ehem	— —	Joh. Feßler
Thomas Eraſt	—	Hier. Gerhard
Wilh. Xylander	—	Oſiander.

Die beiden letzteren führten das Protokoll.

ſtas, die unbeſtritten ſey, ſondern um die Frage, ob Chriſti Leib quovis loco ſey. Nun desavouirte Andreä das Wort Ubiquität, welches die falſche Vorſtellung einer diffusio et multiplicatio erwecke. Nur eine majestas nullo loco definita behaupte er; dieſe aber komme auch dem Leibe Chriſti zu, weil nach Joh. 1 beide Naturen ſo vereinigt ſeyen, daß zwar eine jede ihre Subſtanz behalte, aber die idiomata der andern theile. (Es war dies die nämliche ſcholaſtiſche Kategorie, die der Transſubſtantiationslehre zu Grunde lag). Boquin und Olevian ſtellten nun die ſcharfſinnige Frage: an omnes proprietates dicat communicari realiter. Andreä wich der Antwort aus, indem er ſagte: Gott müſſe in Chriſto auf andre Weiſe ſeyn, als in den Gläubigen. Olevian antwortete: darüber ſey kein Streit; ja er gebe auch zu, daß ein Unterſchied ſey zwiſchen λόγος est in carne und λόγος caro factus est (Niedrigkeit und Menſchwerdung als ſolche); auch er nehme an eine perpetua duarum naturarum copulatio, quae nunquam dissolvi queat. Aber das frage ſich, ob die eine Natur an den Eigenſchaften der andern theilnehme. Andreä: Verbum caro factum est; ergo caro verbi ubique est. Nam alias verbum, quod est in carne, in omnibus est (act. 17, 28). Ergo aut facit omnes homines Christos, aut sanctos. Boquin: Bei den sanctis werden Gottheit und Menſchheit nicht Eine Perſon. Andreä fragte, was „Eine Perſon" heiße. Gott ſey auf dreierlei Art allgegenwärtig, 1) in aller Creatur 2) in den Gläubigen 3) in Chriſto, letzteres ita, ut ei omnem majestatem dederit, ut si quis elector aut princeps ministro alicui omnem, quam ipse habeat, potestatem tribuat, is quidem non dicetur natus elector, attamen elector, quamvis homo maneat ut ante. Ita divinitas nihil sibi reservavit, sed hunc hominem Christum ad dextram suam collocavit. Welch eine Vergleichung! Wie kam hier die neſtorianiſche Grundvorausſetzung der Ubiquität an's helle Licht! Die menſchliche Natur war hier fix und fertig wie ein churfürſtlicher Hofrath, und die göttliche Majeſtät wurde ihr übertragen. Keine Ahnung davon, daß Gottes Sohn Menſch wurde. Vielmehr wurde

ein Menſchenſohn Gott durch äußerliche Uebertragung göttlicher Eigenſchaften. Und ſelbſt bei dieſer adoptianiſchen Vorſtellung konnte mit der ganzen Vergleichung nichts ausgerichtet werden; denn ſelbſt jener **elector factus** im Gleichniß behält ja ſeine zwei Naturen unverändert, ſeine **natura hominis**, wonach er ißt und trinkt und athmet, und ſeine **natura electoris**, wonach er im Namen des Churfürſten an der Kaiſerwahl theilnehmen darf, und die erſtere nimmt keineswegs an allen Eigenſchaften der letzteren, z. B. der Erblichkeit, Theil!

Boquin führte ſeinem Gegner zu Gemüthe, wie ſehr dies Gleichniß hinke. Gottheit und Menſchheit Chriſti verhielten ſich nicht wie Amt und Menſchheit; die Gottheit ſey kein dem Menſchen Jeſus übertragenes Amt. Wolle man eine Analogie, ſo ſey die patriſtiſche von Leib und Seele weit paſſender. Andreä ſprang ab, und beſchuldigte ihn, eine **unio personalis** zu lehren, ohne doch zu ſagen, worin ſie beſtehe. Boquin ſagte, dieſe Frage habe er durch die Analogie von Leib und Seele beſſer beantwortet, als Andreä durch ſein Gleichniß. Ueber die Analogie könne er aber nicht hinaus; die Sache ſelbſt ſey ein unergründliches Geheimniß. Andreä leugnete, daß es ein Geheimniß ſey, und forderte eine begriffliche Definition. (Wer war nun hier der Nationaliſt?) **Cui omnia data sunt,** fuhr er fort, **ei nihil denegatum. Homini Christo omnia data. Inter haec omnia autem est omnipraesentia** Er faßte das **omnia** alſo als das abſtrakte „Allerlei nur ſagbares". So hätte er auch beweiſen können, daß die Sünde eine Eigenſchaft Chriſti ſey.

In der erſten Zuſammenkunft hatten es die Würtemberger nicht einmal zu einem ordentlichen Angriff, geſchweige zum Siege gebracht.

Den 11. April ſtellte Andreä den Satz auf: **Ea natura, quae omnipotentiam Dei accepit, est ubique.** Die Pfälzer gaben dieſen Satz zu; aber es ſey ja eben erſt die Frage, ob die menſchliche Natur die Allmacht empfangen habe, oder nur mit der allmächtigen göttlichen Natur zu Einer Perſon vereinigt worden ſey. Wolle man das erſtere, ſo müſſe man nothwendig auch ſagen, die menſchliche Natur Chriſti habe die **immortalitas** empfangen, da Chri-

ſtus doch geſtorben ſey. Andreä ging hierauf wieder nicht ein, ſondern ſagte: Wäre die Menſchheit Chriſti nicht allmächtig, ſo wäre Chriſtus ein Menſch wie Petrus. (Vielmehr: ſo wäre die menſchliche Natur Chriſti eine ebenſo menſchliche Natur wie die des Petrus — was ſie denn wirklich auch iſt!) Treffend erwiederte Urſin: Non magis sequitur, quam si dicas, hominem propterea non esse ratione praeditum, quod non secundum corpus sed animam ratione praeditus sit.

Nun verſuchte Andreä endlich wirklich einen Beweis, daß auch ſpeciell die menſchliche Natur in Chriſto allgegenwärtig ſey. Der Herr ſage: Mir iſt gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden; ſeiner göttlichen Natur nun habe alle Gewalt nicht erſt gegeben zu werden gebraucht, folglich ſey ſie ſeiner menſchlichen Natur gegeben worden. Urſin erwiederte: Allerdings ſey der Menſchheit die omnipotentia gegeben worden, sed non iis proprietatibus, quas Deus tantum habet, ut iis ab omnibus rebus creatis discernatur, cujusmodi est: per se omnipotentem esse. Dieſe Erwiederung iſt außerordentlich tief; eine herrliche Ahnung liegt ihr zu Grunde. Offenbar nämlich ahnt Urſin den Unterſchied der Ewigkeitsform des göttlichen Weſens (ſich ſelbſt gleiche, veränderungsloſe Aſeität, ewige Begründung der Zeitlichkeit und Räumlichkeit) und der Menſchheitsform, wo daſſelbe göttliche Weſen in die Schranke eintrat, und an der Schranke, d. h. in geſchichtlichen Verhältniſſen ſich als innerzeitliches offenbarte. Er hätte nur dieſe Ahnung durchführen ſollen auch in Bezug auf die omnipraesentia. Er würde dann zwar mit Recht auf ſeinem Satze geblieben ſeyn, daß jene ewige Form der Herrſchaft über den Raum, welche man Allgegenwart nennt, dem menſchgewordenen Gottesſohn nicht zukomme; er würde aber haben zugeben müſſen, daß dieſe Herrſchaft über den Raum bei Chriſto in beſtimmten räumlichen Verhältniſſen als Herrſchaft über den Raum erſcheine. Dies würde ihn von ſelbſt weiter auf die verſchiedene Art geführt haben, wie Chriſtus in der Niedrigkeit und wie er in der Erhöhung dieſe Herrſchaft, wonach der Raum keine Schranke für ihn ſey, ausübe; daß nämlich dem

verklärten Menſchenleibe (nach ſeiner verklärten Menſchheit ſelber) eine größere Freiheit der Manifeſtation im Raume zukomme, als dem noch unter den Folgen der Sünde ſtehenden, materiellen Menſchenleibe. Doch weder Urſin, noch ſein Gegner verfolgte dieſe richtige Fährte weiter.

Der letztere ſprang vielmehr auf ſeinen alten Irrthum, die Vermiſchung der Eigenſchaften, zurück. Die majestas komme beiden Naturen zu. (Mit dieſem völlig trüben Begriff der majestas operirte er fort und fort.) Urſin ſolle Schriftſtellen beibringen, daß Chriſti Leib an Einem Orte ſey. Urſin tadelte ihn, daß er in Einem Odem verſchiednerlei vorbringe und die Ordnung ſtöre, und ſuchte den Begriff der majestas nun ſchärfer zu beſtimmen. Quod Christo data sit omnis potestas, quod constitutus sit super omnes creaturas, quod nomen illi datum sit supra omne nomen etc. fatemur, sicut ante quoque, haec non secundum divinitatem sed humanitatem ei (ut humanae naturae) data esse; sed tamen non ita, ut omnipotentia, infinitas et alia, quae nulli creaturae conveniunt, humanitati reali communicatione aut transfusione data sint, i. e. ut humanitas eo pacto per se omnipotens, infinita et divina natura facta sit, sed quia cum ea sit unita, et unam cum ea personam constituat. Itaque Christus secundum eam naturam, qua Deus est, etiam infinitus, immortalis est et omnipotens. Haec dona ita sunt humanitati data, quemadmodum data illi est divinitas. Divinitas autem ita ei data est, ut cum ea personaliter sit unita, non quod humanitas in divinitatem conversa sit.

Was ſollen wir zu dieſer Auseinanderſetzung ſagen? Sie iſt rein eine Wiederholung des chalcedoniſchen Lehrbegriffs. Sie theilt deſſen Mängel, d. h. den negativen Mangel, daß die Frage nach der lebendigen, pſychologiſchen Wirklichkeit noch nicht gelöſt und noch nicht — aufgeworfen iſt. Sie iſt aber ebenſo frei wie jener von poſitiv Unrichtigem, während Andreä einen poſitiven Irrthum, einen direkten Umſturz des in der chalcedoniſchen Lehre ent-

haltenen wahren Momentes verfocht. Scholaſtiſch ſtarr war Urſin's Lehre, weil auch er noch die beiden Naturen als fertige Begriffe vorausſetzte, und ſie nun hinterher begrifflich zuſammenzubringen ſuchte. Andreä ſetzte beide gar als fertige Dinge voraus, und ließ die nicht bloß im Begriff ſondern in ihrem Daſeyn fertige Menſchheit hinterher mit den göttlichen Eigenſchaften faktiſch begabt werden. Hier hatte Urſin vollkommen gegen ihn recht, wenn er urgirte, daß dem Seyn nach nur die göttliche Natur in ſich fertig und vollendet ſey, und das per se omnipotentem esse nur ihr zukomme, während die menſchliche dem Seyn nach eben eine erſt gewordene, von der göttlichen angenommene ſey, welcher jenes „In ſich allmächtig ſeyn" nicht mitgetheilt werden konnte. Andreä betrachtete die Eigenſchaften der Allmacht, Unendlichkeit, Unſterblichkeit wie ein Kleid, das man dem einen aus- und dem andern anziehen könne, wie einen Amtsrock, den der Churfürſt ſeinem Hofrath umhänge; Urſin faßte die göttlichen Eigenſchaften als Weſensbeſtimmungen auf, die den Begriff der Ewigkeit und Aſeität involvirten und ebendeshalb ohne contradictio in adjecto und Zerſtörung ihres eignen Begriffes nicht übertragen werden könnten.

Er ſprach dies weiter ſo aus. Chriſtus ſey immortalis der Möglichkeit nach und auch mortalis der Möglichkeit nach geweſen, er habe lebendig bleiben aber auch ſterben können. Ebendeshalb ſey er nicht in dem Sinn, wie Gott, immortalis geweſen; Gott könne nicht ſterben. So ſey alſo bei der Menſchwerdung Chriſti der Menſchheit nicht die immortalitas im göttlichen ewigen Sinn, nicht die Unveränderlichkeit, (das non-posse mori) ſondern nur die zeitliche Erſcheinung jener Gotteskraft, das Nichtſterben-können (das posse non-mori) mitgetheilt worden.

Höchſt merkwürdig iſt, daß Urſin ſich hier ſogar wirklich über den chalcedoniſchen Standpunkt erhebt. Er fragt nicht mehr bloß, wie die Begriffe der wahren Menſchheit und wahren Gottheit vereinigt zu denken ſeyen; er fragt geradezu nach der realen Geneſis der Perſon Chriſti. Denn wohlgemerkt, er ſagt nicht etwa: die menſchliche Natur Chriſti habe das posse non-mori empfangen, die gött-

liche aber das non-posse mori behalten; ſondern von Chriſto ſchlechthin prädicirt er das posse non-mori! Er hat eine tiefe und richtige Ahnung, daß eben nicht bloß die Gottheit und Menſchheit vereinigt worden ſeyen, ſondern daß der ewige Logos Menſch wurde, und ſomit die Form der Ewigkeit (mithin das non-posse mori) aufgab, und daß ſein ewiges Weſen jetzt in anderer, endlicher, beſchränkter Form, als posse non-mori, erſchien. Doch waren dies mehr einzelne Blitze der Ahnung, als eine klare Erkenntniß. Er fiel ſogleich auf den abſtrakteren chalcedoniſchen Standpunkt zurück, wenn er hinzufügte, Chriſtus ſey ſeiner Gottheit nach allgegenwärtig, ſeiner Menſchheit nach uno loco. Er hätte einſehen ſollen, daß Chriſtus von ſeiner Menſchwerdung an die Allgegenwart als Ewigkeitsform für immer ganz aufgegeben und ſchlechterdings eine räumlich beſtimmte Form der in der Allgegenwart liegenden Gotteskraft angenommen hat.

Andreä benützte dieſe Blöße. Wenn Urſin das Verhältniß der beiden Naturen mit dem von Leib und Seele verglichen habe, ſo ſey zu erinnern, daß die Seele überall ſey, wo der Leib und umgekehrt. Das konnte nun freilich ſehr beanſtandet werden. Denn das tertium der Vergleichung liegt ja gerade darin, daß die Seele ein an ſich ſchlechthin unräumliches iſt, welches aber durch ſeine Vereinigung mit dem Leibe in räumliche Schranken eingeht. Analog — konnte Urſin erwiedern — ſey der Logos an ſich ein ſchlechthin außerzeitliches, ewiges, welches aber durch ſeine Menſchwerdung in die Schranken der Zeit und des Raumes eingehe. Doch die Zeit war verſtrichen; man brach ab.

Den 12. April machte Andreä plötzlich Miene, ein beſſeres Argument zu bringen. Er verließ einen Augenblick die communicatio idiomatum, und ging auf den Begriff der Verklärung des Leibes ein. Hier war er auf ganz richtigem Wege. Er ſagte, für einen verklärten Leib überhaupt ſchicke es ſich nicht, de loco in locum progredi. Allein leider verließ er ſogleich ſelber dieſen richtigen Weg, und kehrte zur communicatio idiomatum zurück, indem er behauptete, Eph. 4, 10 beziehe ſich auf die menſchliche Natur Chriſti. War Andreä einen Augenblick lang auf guten Wegen gegangen, ſo ſchlug nun Urſin

einen ſchlechten Weg ein. Darin zwar hatte er vollkommen Recht, daß er den Satz aufſtellte, die h. Schrift, die analogia fidei und die Väter lehrten, daß Chriſti Leib an Einem Orte ſey, und das Gegentheil führe zu opinionibus absurdis, quae non tantum a rationis judicio, sed multo magis ab unica illa regula et fundamento articulorum fidei et sacrae scripturae discrepant; aber anſtatt nun anzuerkennen, daß Chriſti und überhaupt jeder verklärte Leib, obwohl local und umſchrieben und geſtaltet, doch nicht materiell, nicht ein fremder Stoff für Chriſti Seele, ſondern eine freie That und Manifeſtation der Seele ſey, ſagte er: Chriſti Leib bleibe verum, naturale, creatum, humanum, carneum, osseum, contrectabile et visibile corpus, servatque veram humanam carnem et sanguinem, quod in altera vita corporis nostri oculis in aeternum usque videbimus in suo splendore et gloria. Das „Fleiſch und Blut" konnte nun freilich gerade Andreä am wenigſten in Abrede ſtellen, da er als Lutheraner annahm, daß auch in Chriſti verklärtem Leib Fleiſch und Blut noch materiell geſondert exiſtirten und Chriſtus im Abendmahl uns mit jeder dieſer beiden Materien beſonders ſpeiſe. So hatte er eine richtige Entgegnung ſich ſelbſt unmöglich gemacht. Das Geſpräch wandte ſich auch bald wieder auf einen andern Punkt. Urſin ſtellte als Hauptfrage dar, ob es mit der Wahrheit und Weſenheit des verklärten Leibes Chriſti vereinbar ſey, daß er eodem tempore pluribus locis aut ubique sit. Hier war Urſin wieder in ſeinem vollen Rechte.

Sein Gegner rückte nun mit ſeinem Argument von der Himmelfahrt heraus. Zwar ſchon ſogleich nach ſeiner Auferſtehung habe Chriſtus irgend eine beliebige Geſtalt durch freie „Diſpenſation" annehmen können; aber hierauf begründe er die Ubiquität nicht (und gerade hierauf hätte er einen gegründeten Einwurf gegen Urſin's materialiſtiſche Vorſtellung begründen können!) ſondern auf die sessio ad dexteram. Durch die Himmelfahrt habe uns Chriſtus nur ſeine ſichtbare, nicht ſeine leibliche Gegenwart überhaupt entzogen. Ebendavon ſey Matth. 28, 6 die Rede.

Abgeſehen von der exegetiſchen Unhaltbarkeit dieſer Diſtinktion

hatte ſich nun Andreä in einen inneren Widerſpruch verwickelt. Denn nach ſeinem früher geſagten kam die mit der Ubiquität identiſche majestas Chriſto ſchon im Stande der Niedrigkeit als Correlat der perſönlichen Vereinigung der Naturen zu; nach dem nun geſagten erſt im Stande der Erhöhung als Folge der Himmelfahrt. Daher fragte nun Urſin, ob Jeſus ſchon im Mutterleibe allgegenwärtig geweſen? Nein, ſagte Andreä, erſt ſeit der sessio. Zuvor habe er bloß das Recht auf die sessio beſeſſen, ohne jedoch Gebrauch von demſelben zu machen. Gewiſſermaſſen ſey er aber ſchon im Muterleibe zur Rechten Gottes geſeſſen. Dann gab er zu: **Habuit omnem divinam gloriam ab initio, sed tum non fuit ubique.** Aber war hiemit nicht eingeſtanden, daß die ubiquitas nicht zur majestas oder gloria gehöre?! Urſin rückte ihm dies vor. „War er ſchon im Mutterleib ad dexteram, und gilt der Satz: „qui est ad dexteram Dei, ubique est, ſo war er ſchon im Mutterleib ubique.“ Andreä erwiederte, der Ubiquität habe ſich Chriſtus bis zu ſeiner Himmelfahrt enthalten; das meine Paulus mit der *κένωσις* [30]). Aber Urſin ließ ihn nicht ſo leichten Kaufes entſchlüpfen. Er fragte ihn bündig: **Quando ergo coepit ubique esse?** Andreä: **Quando coepit exserere majestatem suam.** Olevian: ſo gebe er alſo ſein früheres Argument aus der commun.

30) Ganz abgeſehen von der Falſchheit der Exegeſe: wie ſchaal und ſinnlos iſt dieſe Idee! Wie fällt Chriſti Perſon und Leben unter die Kategorie der Zufälligkeit! Von ſeiner Willkühr alſo hing es ab, ſchon im Mutterleibe zur Rechten Gottes zu ſitzen! Wie wird doch da dem gewichtigen *διὸ* Phil. 2, 9 in's Angeſicht geſchlagen! — Sobald man aber dieſem *διὸ* ſein Recht läßt, und in der Geſchichte Chriſti die innere Nothwendigkeit anerkennt, ſo fällt auch die Behauptung hin, daß die sessio und vollends die mit ihr (fälſchlich) verbunden gedachte ubiquitas ein Moment der Vereinigung der beiden Naturen ſey, und die sessio muß aus dem Reſultat des ſpezifiſchen Werkes Chriſti, die freie Herrſchaft der Seele über die Leiblichkeit (welche an die Stelle der ubiquitas zu ſetzen iſt) aus der allgemeinen Natur der verklärten enſchheit abgeleitet werden.

idiom. ſelber auf. Das neue halte aber auch nicht Stich; denn ſchon mit der Auferſtehung und nicht erſt mit der Himmelfahrt beginne die Erhöhung. Nun verſicherte Andreä: er habe aus der comm. idiom. nur die Möglichkeit einer Ubiquität beweiſen wollen. Dann kam er mit der offenbar doketiſchen Behauptung, daß Jeſus, als er instar infantis alicujus omnis sapientiae expertis in der Krippe lag, ſchon allwiſſend geweſen ſey (ſeine Kindheit war alſo nur Schein!) und dafür berief er ſich — auf Luk. 2, 52, wo es heißt, Jeſus habe an Alter und Weisheit zugenommen! Olevian bat ihn, bei der Stange zu bleiben, und zu ſagen, ob Jeſus vor ſeinem Tode dem Leibe nach allgegenwärtig geweſen ſey. Andreä: Aperte dico, humanam in Christo naturam fuisse corporaliter in utero matris in loco et nusquam praeterea, quamvis secundum majestatem ubique esse et in omnibus locis se ostendere potuisset[31]). Olevian: Verene igitur verum Christi corpus et anima cum divinitate in utero matris unita fuerunt? Andreä: Fuerunt. Nachdem Olevian nun auf zwei weitere Fragen die Antworten erhalten hatte, daß Jeſus damals im Stande der Niedrigkeit geweſen, und daß der Stand der Erhöhung mit der Auferſtehung begonnen habe, zog er die unumſtößliche Folgerung, durch welche er ſeinen Gegner matt ſetzte: sequitur, unionem personalem non dissolvi, neque divinitatem ab humanitate divelli, etiamsi corpus Christi non sit ubique praesens. Id quod in nobis reprehenditis Andreä ſuchte nun auf einen andern Gegenſtand abzuſpringen, und zu zeigen, daß Jeſus ſchon bei dem erſten Nachtmahl vor ſeinem Tode ſeine majestas habe gebrauchen können. Aber Olevian hielt ihn feſt. Er zwang ihn zu dem Geſtändniß, daß er mit Joh. 1, 14 nur bewieſen habe, Jeſus habe überall ſeyn können; Andreä gab dies zu; er zwang ihn ferner zu

31) Welche neſtorianiſche Trennung einerſeits, daß die Menſchheit local, die Gottheit mittlerweile allgegenwärtig und allwiſſend war! Und welche doketiſche Auflöſung andrerſeits, daß jene Menſchheit willführlich überall hätte ſeyn können! Und dieſe comm. idiom. ſollte ein Fortſchritt und eine Weiterentwicklung des chalc. Lehrbegriffs ſeyn?

der Conzeſſion: personalem unionem non continuo dissolvi, si quis una vobiscum fateatur, divinitatem eodem tempore esse ubique, humanitatem vero nonnisi certo in loco. Als er auch dies zugab, befahl der Churfürſt, folgenden Syllogismus zu Protokoll zu geben:

Quod re ipsa est et fit, manente personali unione naturarum, id personam non dissolvit.

Humanitas Christi uno in loco esse potest (atque adeo re ipsa est) divinitas autem ubique, manente personali unione naturarum.

Ergo: personalis unio duarum in Christo naturarum non propterea dissolvitur, quia humanitas Christi uno tantum loco, divinitas autem ubique est [32]).

Dem guten Andreä blieb nun keine andere Ausflucht mehr, als die, es gehöre wenigſtens das zur unio personalis, daß Chriſtus die majestas gehabt habe. Dagegen gab er noch einmal zu, daß zur majestas die aktuelle Ubiquität nicht gehöre.

Was war nun erreicht? Die Pfälzer hatten die ubiquitas dynamica noch nicht widerlegt, wohl aber das arg. a comm. idiom. und ſomit den Vorwurf des Neſtorianismus zurückgewieſen. —

Den 13. April rettete ſich Andreä hinter Diſtinktionen, bei welchen einem aller geſunde Menſchenverſtand ausgeht, und wobei ſich nichts, rein gar nichts mehr denken läßt. „Actu primo" d. h. „possessione" habe Chriſtus die Ubiquität immer, actu secundo d. h. patefactione erſt nach der Himmelfahrt gehabt. Man fragte ihn na-

---

32) Hienach iſt die Darſtellung bei Hartm. II, 392 zu berichtigen. Hat Brenz wirklich, wie Hartm. ſagt, berichtet, die Pfälzer ſeyen in die Enge getrieben und ihnen das Zugeſtändniß abgenöthigt worden, daß nach ihrer Anſicht Chriſtus erſt nach der Auferſtehung Gott geworden ſey, ſo macht dieſe plumbe Entſtellung der Wahrhaftigkeit von Brenz wenig Ehre. Möglich jedoch, daß ein Mißverſtändniß von Hartmann's Seite obwaltet.

türlich, was er unter possessio verſtehe, ob die Möglichkeit der Ubiquität oder eine unſichtbare Wirklichkeit derſelben. (Wenn erſteres, ſo wiederholte er nur das Tags zuvor geſagte, und der Ausdruck possessio war ein täuſchendes Blendwerk. Wenn letzteres, ſo fiel die possessio mit der patefactio zuſammen, da auch letztere unſichtbar iſt, und ſo widerſprach er dem Tags zuvor geſagten.) Seine Antwort war um nichts minder dunkel und verworren, als ſeine Diſtinktion. Chriſtus ſey allezeit wirklich ubique geweſen, aber — bloß der possessio nach. Nun war man ſo klug wie zuvor. Dachte er ſich wirklich die Ubiquität als einen dinglichen Beſitz, den man ohne faktiſche Ausübung beſitzen könne? Er dachte ſich wohl gar nichts; denn er fuhr alſo fort: **Cum Christus corpore suo uno quopiam in loco fuit, eodem illo loco majestatem in se habuit, quae ubique est.** Urſin: alſo die majestas ſey überall, nicht der Leib? Andreä: Tantum de majestate agitur. Dathen und Diller führten auf die Frage zurück, wie es denn mit dem Leibe Chriſti ſtehe. Er wich aus, und brachte gegen Urſin eine Beſchuldigung vor, die das äußerſte dogmatiſche Intereſſe erweckt.

Er gab ihm nämlich Schuld, er denke ſich die Gottheit Chriſti allenthalben ausgedehnt, die Menſchheit aber an Einem Punkte, ſodaß ſich beide verhielten „wie der Ozean ſich zu Antwerpen verhalte." Urſin fragte, wo er doch je tam crassas phantasias geäußert habe! Er denke ſich die Gottheit Chriſti nicht räumlich ausgebreitet, ſo daß man ſagen könnte: altera pars est hic, altera illic, ſondern in dem Sinn allgegenwärtig, wie Gott es ſey. So ſey Chriſtus, auch ſeiner majestas nach, allgegenwärtig. — Dieſe Aeußerung iſt unendlich wichtig als authentiſche Interpretation der 48ſten Frage des Heidelberger Katechismus [33]. Man könnte böswilliger Weiſe dieſe Frage in neſtoriani-

---

33) „Werden aber mit der Weiſe die zwei Naturen in Chriſto nicht von „einander getrennet, ſo die Menſchheit nicht überall iſt, da die Gottheit „iſt? — Mit nichten; denn weil die Gottheit unbegreiflich und allent„halben gegenwärtig iſt, ſo muß folgen, daß ſie wohl außerhalb ihrer

ſchem Sinne mißverſtehen, als ſey die göttliche Natur Chriſti, als ein für ſich ſubſiſtirendes, im Himmel und von dort aus allenthalben, und dann unter andern nebenbei auch auf beſondere Weiſe in der Menſchheit Chriſti als einem partiellen Punkte [34]). Man wird billigerweiſe vielmehr dieſen Sinn finden müſſen: die Gottheit Chriſti ſey in der Menſchheit, und habe hier in dem Ich der Perſon Chriſti den Kernpunkt ihrer Subſiſtenz, aber von hier aus reiche die Gottheit nun weiter als die Menſchheit, greife über ſie hinaus [35]). Urſin hat nun nicht allein den letzteren Sinn als den richtigen, authentiſchen erwahrt, ſondern überdies noch die wichtige weitere Beſtimmung beigefügt, daß dies Hinausgreifen der Gottheit über die Menſchheit kein locales ſey. Die Lutheraner ſind es, die ſich zu Maulbronn (und ſonſt) die Allgegenwart als Object der Phantaſie, als locales Ueberallſeyn Gottes denken; die Reformirten faßten dort, wie früher, die göttlichen Eigenſchaften als Momente der Ewigkeit, d. h. Ueberzeitlichkeit und Ueberräumlichkeit. Ihnen beſtand die Allgegenwart nicht darin, daß Gott überall im Raum, ſondern daß der Raum in Gott iſt. Ebenſo faßten ſie die Allgegenwart der göttlichen Natur Chriſti. Ihnen waren die beiden Naturen nicht zwei exiſtente Stücke, wovon das eine (etwa wie ein Schwamm) an einem Platze, das andere (etwa wie ein Teich, in welchem der Schwamm liegt) an dieſem Platze und

---

„angenommenen Menſchheit, und dennoch nichts deſto weniger auch in „derſelben iſt und perſönlich mit ihr vereinigt bleibet.“ — Eine nicht ganz geſchickte Faſſung, die allerdings der authentiſchen Erklärung bedarf.

34) Bildlich dargeſtellt: ein Kreis ſtelle das Weltall vor, deſſen Mittelpunkt ſey der weltregierende Logos im Himmel. Ganz an der Peripherie des Kreiſes ſey ein kleiner, auch noch in den Kreis fallender Ring: die Menſchheit Jeſu.

35) Bildlich dargeſtellt: zwei concentriſche Kreiſe, ein ſehr kleiner und ein ungeheuer weiter; der Mittelpunkt des letzteren (der Gottheit) fällt mit dem Mittelpunkt des erſteren (der Menſchheit) zuſammen. Von der Menſchheit — dem individuellen Bewußtſeyn Jeſu aus, durchwaltet der Logos die Welt.

daneben noch an allen anderen Plätzen ſey; ſondern ihnen war die göttliche Natur das ewige Weſen, das an ſich raumlos und zeitlos und im Verhältniß zu Raum und Zeit urheberiſch iſt, und die menſchliche Natur war ihnen die reale, zeitlich-räumliche Menſchheit, in welcher jenes ewige Weſen in Zeitform erſchien, ſich in die Zeitlichkeit hinein verklärte. Die Lutheraner erhoben ſich nicht zur Idee der Ewigkeit, ſondern dachten ſich dieſe nur als unendliche Ausdehnung in Raum und Zeit; daraus folgte, daß ſie einerſeits der reformirten Lehre einen falſchen Sinn unterſchoben, andrerſeits die beiden Stücke an Chriſto nur ſo zu vereinigen wußten, daß das eine durch unendliche Ausdehnung dem andern geometriſch gleich wurde.

Nachdem Urſin jene Beſchuldigung ſolchermaſſen abgewieſen, ging er auf die Schriftlehre über. Die Schrift ſage: „Chriſtus iſt nicht hier", nicht: „er erſcheint hier nicht ſichtbar." Und als Andreä ſich auf das Eingehn durch die verſchloſſene Thür berief, ſagte jener: Non sequetur, id simul pluribus locis factum esse. Diller fügte ſcharfſinnig bei, jenes Wunder erkläre ſich daraus, daß „die Creatur ihrem Schöpfer Platz mache", nicht daraus, daß Chriſti Leib an mehreren Orten zugleich ſey.

Nun kam man auf patriſtiſche Belegſtellen. Als Andreä hier weichen mußte, wurde er leidenſchaftlich, und ſagte, zwiſchen dem Himmel der Pfälzer und dem türkiſchen Himmel, wo man ſtehen und ſitzen könne, ſey kein Unterſchied. Er dachte ſich offenbar die Sphäre der Verklärung ſpiritualiſtiſch als abſolute Aufhebung aller Leiblichkeit; denn als man den folgenden Tag (Nachmittags) über dieſen Punkt weiter verhandelte, ſtellte er den Satz auf: Deum omnium electorum coelum fore, wurde jedoch dann zum Widerruf ſeiner Schmähung genöthigt.

Den 14. April (Vormittags) ging Urſin zu dem Beweis über, daß auch nach der Himmelfahrt keine Ubiquität ſtattfinde, alſo auch das argumentum a sessione nichtig ſey. Gloriam illam et ingressum Christi in majestatem suam humilitatis demum statui successisse. Abire et auferri ipsis (Wirtebergensibus) interpretibus nihil aliud esse, quam eodem loco manere quidem,

sed videndi solummodo et percipiendi sui copiam non facere. Das ſey eine verwerfliche Exegeſe. Ebenſo verwerflich ſey das durch dieſelbe begründete Dogma; denn Andreä müſſe annehmen: Christi corpus ubique esse et non ubique esse. Dies hebe alle Wahrheit Gottes und ſeines Wortes und des Leibes Chriſti auf. Ita fieret, ut hi christianae et indubitatae fidei nostrae articuli naturali quidem modo veri, majestatico autem modo falsi essent. Et profecto, fuhr er fort, injuria nobis hac in parte fit, cum accusamur, quod omnipotentiae certum finem statuamus aut quicquam ei derogemus. Nemo enim, sat scio, vere affirmaverit, unquam nos in quaestionem vocasse, quid Deus facere aut possit aut non possit, quin potius pie et demisse et rationem nostram et fidem divino ejus verbo voluntatique subjicimus. Könne man aus der heil. Schrift die Ubiquität beweiſen, ſo würde er augenblicklich dieſelbe glauben. — Und in der That, was müßten wir von den Pfälzern halten, wenn ſie ſolchen kläglichen ſcholaſtiſchen Diſtinktionen, wie Andreä ſie aufſtellte, nachgegeben, und dies mürbe Confekt menſchlicher Künſtelei den klaren Ausſagen der heil. Schrift vorgezogen hätten!

Urſin ging weiter. Phil. 2 werde geſagt, daß Chriſtus die forma divina — dies erklärte er durch divina natura — nicht als Raub betrachtet, d. h. ſeine majestas nicht dazu angewendet habe, ut humanitatem suam gloriosam redderet. Es iſt dies wohl eben nicht die natürlichſte Exegeſe; doch kam für jetzt darauf nichts an, da Urſin nunmehr nur den Einen Punkt urgirte, daß Chriſtus ſogleich von der Auferſtehung an ſeine menſchliche Natur „gloriosam reddidit“, und daß alſo mit der Himmelfahrt keine weitere Veränderung eingetreten ſey. Da Andreä hiegegen kein Argument vorbringen konnte, ſo brachte er eine — Diſtinktion vor, die freilich ebenſo aus der Luft gegriffen war, wie alle früheren. Er unterſchied zwiſchen der majestas und der gloria. Die majestas habe Chriſtus ſchon von der Auferſtehung an „patefactione“ beſeſſen, die gloria aber erſt von der Himmelfahrt an. Man machte ihm bemerklich, daß erſtlich ein ſolcher Unterſchied in der Schrift nicht begründet ſey, und

daß er ſelber zweitens die Ubiquiät bisher aus der patefactio majestatis, nicht aus der der gloria, abgeleitet habe. Er ſprang nun wieder auf andere Dinge ab, und fragte Urſin, ob Chriſtus nicht von Anfang an die majestas beſeſſen? Dieſer antwortete: Ja, aber erſt durch die Auferſtehung ſey die Menſchheit in die majestas aufgenommen worden. Das hätte er nicht einmal zu ſagen gebraucht. Die Erhöhung iſt einzig und allein aus der Befreiung der Menſchheit vom Tode und nicht aus dem Verhältniß der Menſchheit zur Gottheit abzuleiten. — Er hätte vielmehr den zweideutigen, unklaren Begriff der majestas gänzlich verwerfen und auflöſen ſollen. — Doch verbeſſerte er ſich ſogleich, und leitete nun wirklich die Beſchaffenheit des verklärten Leibes Chriſti aus dem Begriff des verklärten Menſchenleibes überhaupt ab. Corpus Christi nostris corporibus esse simile, consubstantiale, quod ad substantiam et proprietates attinet, quas humanum corpus postulat, alſo visibile, sensibile; aber verſchieden ſey Chriſti Leib von den Leibern der ſündigen Menſchen auf Erden, nämlich nec morti, nec corruptioni obnoxium, coelesti splendore et gloria ornatum.

Andreä ſpielte nun auf's h. Abendmahl über, und zog aus der Lehre der Pfälzer die Conſequenz, daß ſie lehrten, man empfange im h. Abendmahl nur Chriſti Gottheit oder Geiſt. Darauf gab Urſin die wichtige Erklärung: Wir lehren nicht, daß wir Christi divinitatem genießen, sed nos etiam virtute sui Spiritus in ipso et nobis habitantis cum vero ipsius carneo et osseo corpore copulari atque uniri 36); multo

36) Hier ſieht man recht deutlich, daß gerade das Intereſſe, die reale Vereinigung mit dem realen Leib und Blut Chriſti zu retten, es war, welches die Pfälzer zu ihrer materialiſtiſchen Anſicht vom verklärten Leibe bewog. Die Würtemberger durften von einem wahrhaftigen Genuß des wahren Leibes und Blutes Chriſti eigentlich gar nicht reden, da ſie dieſen Leib in einen völlig ſubſtanzloſen Schemen aufgelöſt hatten. Die Wahrheit lag in der Mitte. Es mußte einerſeits die Einheit

quidem arctius, quam corporis nostri membra cum capite unita copulataque sunt.

Auf das Begehren der Würtemberger [37]) wurde das Geſpräch über die Ubiquität abgebrochen, und man ſprach nun am 15. April über das h. Abendmahl. Hier wurden im allgemeinen zwar nur die längſtbekannten Argumente wiederholt; doch dürfen wir einige intereſſante Punkte des Geſprächs nicht gänzlich übergehen. Andreä begann mit einer contradictio in adjecto. Man müſſe die Worte nehmen, ut sonant, nämlich — als Synekdoche! Wenn man einem eine Flaſche gebe, in der Wein ſey, ſage man: „das iſt Wein"; ſo ſage Chriſtus, wo er Brod gebe, in dem ſein Leib ſey: „das iſt mein Leib." (Beachten wir auch, auf welche grob-locale Gegenwart dieſe Erklärung führt). Als Urſin fragte, ob das heiße verba accipere, ut sonant, antwortete Andreä: Wenn eine Frau ſich ihr in Windeln gewickeltes Kind bringen laſſe, ſage ſie nicht: Bringet mir das Kind in den Windeln, ſondern: Bringet mir das Kind. Urſin antwortete: Si quis verba ita expli-

---

und Realität und Dieſelbigkeit und Localität und andrerſeits die Immaterialität des Leibes Chriſti anerkannt werden.

37) Nach Hartm. II, S. 393 wirft Brenz den Pfälzern vor, ſie hätten nicht weiter von der Ubiquität handeln wollen. Abermals eine Unwahrheit. Urſin beginnt ſeine Eröffnungsrede den 15. April mit folgendem Vorderſatz: Tametsi hactenus de uno tantum, aut certe non multo pluribus argumentis et rationibus actum est, aliaeque plures rationes atque eae firmae et immotae nobis ad refutandam eam opinionem non defuerunt: verum dominis theologis alterius partis ob caussas a se commemoratas hoc colloquium non placuit prorogari, (folgt nun ein langer Nachſatz.) Den 14. Nachmittags hatte nämlich Andreä geklagt, daß die Zeit mangle, um pro dignitate antworten zu können, und hatte zuletzt in einer langen Rede die Ubiquität ganz verlaſſen, und auf's h. Abendmahl übergelenkt. Doch erklärte er ſich den 15ten nach obiger Eröffnung Urſin's bereit, auch über die Ubiquität noch weiter zu handeln, wenn es die Illustrissimi Principes begehrten. Dieſe begehrten es aber nicht.

cat, ut non panis ipse, sed in pane aut cum pane sit corpus Christi, is re ipsa fatetur, se nequaquam scriptum, sed sententiam atque explicationem horum verborum sequi. Aeque atque is, qui dicit: Hic cantharus est vinum, nullo tamen modo hoc vult, ipsum cantharum esse vinum, sed in cantharo vinum esse. Jam vero vos haec verba: Panis est corpus, eodem quo diximus, modo explicuistis. Ergo: Re ipsa fatemini, verba non ita ut sonant et ad literam intelligenda, sed explicationem verbo Dei consentaneam quaerendam esse. Nun war die Wahl zwiſchen zwei tropiſchen Erklärungen, nicht mehr zwiſchen einer tropiſchen und einer eigentlichen, und ſo mußten anderweitige Gründe entſcheiden, und Andreä konnte ſeine Erklärung nicht mehr mit dem Grunde, daß ſie nicht tropiſch ſey, ſtützen.

Dem zu entgehen, leugnete er, daß *Τοῦτο* „dies Brod" heiße. Es heiße vielmehr: „dies, was hier in dem Brode iſt, iſt mein Leib", und ſo brauche man keinen Tropus anzunehmen. Es war das wohl recht hübſch und fein ausgeſonnen, aber was wollte der arme Andreä machen, als ihm jetzt Urſin die Worte entgegenhielt: „Dieſer Kelch iſt mein Blut des neuen Teſtamentes" —?! Wolle er hier erklären: Das in dem Kelch, oder: „Das in dem Wein des Kelchs, ſo nehme er ja doch wieder einen Tropus an! Da ihm die Argumente ausgingen, blieben ihm doch die Schmähungen noch übrig, und er erklärte einen jeden für einen homo stultus et rerum imperitus, der nicht einſehe, daß ein ſolcher Tropus, wie er ihn annehme, eine communis loquendi formula ſey. Urſin bemerkte mit Ruhe, daß die Hauptſache die ſey, daß Andreä ſelbſt eben doch einen Tropus annehme. Welcher Tropus nun der beſſere ſey, und ſich leichter aus den communibus loquendi formulis erklären laſſe, müſſe aus anderweitigen Gründen entſchieden werden, und die höchſte Norm hiebei ſey die, welche Erklärung mit den Artikeln des Glaubens vereinbar ſey. Nun fing Andreä ein förmliches Gezänk an, und ſuchte zu behaupten, daß er die Worte doch ad literam nehme. Lieſt man dieſen Theil des Protokolls, ſo wird man mit

Bewunderung gegen die chriſtliche Ruhe und Sanftmuth Urſin's erfüllt. Als Andreä nun wieder auf die majestas zurückſprang, und die Frage aufwarf, ob dieſe ſichtbar oder unſichtbar ſey, ſo brachen die Fürſten das Geſpräch ab, und es wurde [38]) den Würtembergern erklärt, ſie ſeyen übel beſtanden, und der Herzog von Würtemberg werde dem Gegentheil geneigter ſeyn, denn zuvor.

So endete das Maulbronner Geſpräch mit einer vollſtändigen Niederlage der Lutheraner. Der Churfürſt von der Pfalz wurde, wie wir ſchon im vorigen §. geſehen haben, in ſeiner Ueberzeugung beveſtigt. — Uns aber iſt dies Geſpräch darum wichtig, weil in ihm das ganze Neſt von Widerſprüchen, in welches die Ubiquitätslehre [39]) verwickelt, am hellſten an's Tageslicht kömmt.

---

38) Hartm. II, S. 392.

39) Es mag hier bemerkt werden, daß die Ubiquitätslehre in der alten Kirche, wo ſie ja auftauchte, entſchieden als Ketzerei verworfen wurde. Merkwürdig iſt eine Stelle des Theodorus Studita über die Bilder. Er legt im zweiten Buche dem Ketzer den Einwurf in den Mund, daß Chriſtus nur bis zu ſeinem Leiden begrenzt geweſen ſey. Nach der Auferſtehung ſey Chriſti Leib unbegrenzt, könne alſo nicht gemahlt werden. Darauf antwortet der Orthodoxe: Chriſti Leib ſey auch jetzt noch begrenzt, und beruft ſich auf Joh. 20, 27. Vgl. Walch, Hiſt. der Ketz. Theil XI, S. 351.

§. 42.

Die Confeſſionen.

Zwei Elemente ſtanden der melanthoniſch-calviniſchen Lehre feindlich gegenüber, der Fanatismus der Flacianer und die Ubiquitätstheorie der Würtemberger. In dem erſten konnten wir gar nichts Wahres und Gutes entdecken; der letzteren lag zwar ein Wahrheitsmoment, eine dunkle, unklare aber nicht völlig unbegründete Beſorgniß zu Grunde; doch der eigentliche poſitive Gehalt der Theorie war grundverkehrt, und wenn die Pfälzer Lehre noch Mängel hatte, ſo ſtand ſie doch gerade in den Controverspunkten vollkommen auf Seiten der Wahrheit.

Wir müſſen nun ſehen, wie es einer Combination des Flacianismus und der Würtemberger gelang, den Philippismus, d. h. die melanthoniſche Lehre, in dem größeren Theile von Deutſchland zu unterdrücken, und nach unſäglichen inneren Verwirrungen der eignen Partei endlich eine Concordienformel als Reſultat der dogmatiſchen Uebereinkunft zu Stande zu bringen, und hiedurch die lutheriſche Confeſſion zu begründen.

Wir haben ſodann zu ſehen, wie die durch dieſen Akt ausgeſchloſſenen Kirchen als reformirte Kirche ihr Abendmahlsdogma ſymboliſch feſtſetzten.

Der erſte Theil dieſer Betrachtung bietet uns wenig erfreuliches dar. Schon das Maulbronner Geſpräch hat uns gezeigt, wie die Begründung der praesentia localis durch die Ubiquität, mehr aber noch die Begründung der Ubiquität ſelber eine künſtliche war. Wenn Andreä jeden Augenblick ſich ſelbſt widerſprach, wie vielmehr mußten erſt die verſchiedenen Theologen einander widerſprechen! Auf den unbefangenen Beurtheiler macht deßhalb auch wirklich die unſägliche Mühe, mit welcher die Concordienformel zu Stande gebracht war, einen an's Komiſche grenzenden Eindruck. Ein jeder hatte ſich wieder ſeine beſondere ſcholaſtiſche Terminologie erdacht; keiner wollte

die des andern gelten laſſen; es fand hier nicht eine prinzipielle Entwicklung der Conſequenzen aus einer allgemein anerkannten Baſis ſtatt; ſondern vielmehr das Reſultat, zu welchem man gelangen wollte, war allgemein anerkannt, die Wege dahin liefen aber in unſäglicher Verwirrung auseinander, und die Hauptkunſt beſtand in Transaktionen; man mußte Ausdrücke und Wendungen erſinnen, welche ſo künſtlich geſtellt waren, daß ein jeder darin ſeine Terminologie und Auffaſſung wiederfinden konnte.

Verfolgen wir, um uns von der Wahrheit des geſagten zu überzeugen, die Geſchichte. Wir finden zuerſt die Flacianer allein in vergeblichem Kampfe gegen die Philippiſten. Der Sieg der letzteren (1573) veranlaßt zunächſt die Würtemberger, ſich mit den Flacianern zu vereinigen. Jetzt werden die Philippiſten geſtürzt, aber nun erſt zeigt ſich die ungeheure innere Zerriſſenheit der Antiphilippiſten, und nun beginnen die Transaktionen.

Schon Melanthon hatte, als wir ihn das letztemal verließen (1557), von der „rabies theologorum" viel zu leiden. Wäre er kräftig und entſchieden aufgetreten, damals wäre vielleicht noch ein Sieg ſeiner Schule möglich geweſen. Aber er verhielt ſich paſſiv; er ließ alles an ſich kommen, ja er wich jeder Gelegenheit eines offenen Bekenntniſſes ſorgſam aus. Vergeblich ermahnte ihn Calvin zur Offenheit. Derſelbe Calvin, dem man Schuld giebt, er habe hinterliſtig ſeine Lehre einſchwärzen wollen, ſchrieb ihm 1554: **Scis, annis plus triginta defixos in te fuisse innumerae multitudinis oculos, quae nihil magis cuperet, quam se tibi docilem praebere. Quid? an hodie ignoras, plurimos in ambigua illa, in qua te nimis timide contines, docendi forma pendere?** und 1555: **Mihi displicet tua ista nimia tarditas, qua non tantum fovetur, sed etiam in dies augetur eorum dementia, quos tam petulanter ruere vides in totius ecclesiae perniciem.** Aber Melanthon blieb verzagt. **Certo scio,** ſchrieb er 1556 an Regierungsrath Mordeiſen, der ihm ebenfalls wegen ſeines Benehmens Vorwürfe gemacht hatte [1]), **veritatis defensionem in hoc**

1) Bei Galle, S. 445.

articulo aulam vestram non toleraturam. Malo itaque non inchoare, quam inchoatam jusso vestro cum veritatis praejudicio deponere. Aber Calvin hatte Recht, und Melanthon hatte Unrecht. Würde er ein offenes Bekenntniß gewagt haben, Schaaren von Theologen wären ihm zur Seite geſtanden; eine ungeheure Menge in Deutſchland würde auf ein ſolches Auftreten des erſten unter den noch lebenden deutſchen Reformatoren gewartet haben. Er konnte ein Religionsgeſpräch verlangen; ſollte dann, was zu Maulbronn möglich wurde, in Sachſen unmöglich geweſen ſeyn? Wäre es ſo undenkbar, daß der Churfürſt von Sachſen überzeugt worden wäre? Die Waffen vor dem Kampfe ſtreckend, hat noch Niemand eine Schlacht gewonnen. Doch ſelbſt wenn der Churfürſt ſich nicht hätte überzeugen laſſen, wenn er die ganze philippiſtiſche Schule, den Meiſter an der Spitze, vertrieben und verjagt hätte — würde nicht Ein Schrei des Unwillens ſich erhoben, würden Pommern, Pfalz, Anhalt und viele andere Fürſten dies geduldet haben? Und wenn ſie es geduldet hätten, würde nicht Melanthon in Heidelberg und hundert anderen Orten mit offenen Armen aufgenommen worden ſeyn, und hätte nicht gerade hiedurch das volle Gewicht des Sieges ſich auf die Seite geſchlagen, wo Melanthon's Name ſtand? Er aber machte ſich ſelber zu einer Null, und als er im Frieden die Augen geſchloſſen, erbte leider ſeine quietiſtiſche Maxime auf ſeine Schüler fort.

Dieſe theilten die Lehre Melanthon's, ſprachen dieſelbe auch noch 1561 in einem von den ſiebenbürgiſchen Kirchen geforderten Gutachten ziemlich unverhohlen aus, und ſchon 1559 waren mehrere Hauptſchriften Melanthon's, worin ſeine Abendmahlslehre, ſo klar als er ſelber ſie überhaupt ausgeſprochen, enthalten war, unter dem Titel Corpus doctrinae christianae (gewöhnlich Corpus Misnicum genannt) unter Vollmacht des Leipziger Conſiſtoriums abgedruckt und vom Churfürſten Auguſt beſtätiget worden. Aber ſchon 1562 wurde dieſem von Seiten Heßhuſen's Verdacht gegen ſeine Theologen beigebracht, namentlich weil Paul Eber ſich ſeines verſtorbenen Lehrers gegen eine elende Schmähſchrift Heßhuſen's ange-

nommen hatte. Die beiden melanthoniſch geſinnten Staatsbeamten Krakau und Peucer riethen, jetzt offen aufzutreten; aber die Theologen waren nicht dazu zu bewegen, ſondern ſetzten auf Schloß Eulenburg eine Vertheidigungsſchrift auf, worin ſie ihre Anſicht künſtlich verdeckten, und Eber ſprach ſich vollends in ſeinem „Unterricht und Bekenntniß vom h. Sacrament" (1563) ſo zweideutig und verblümt aus, daß ſelbſt die Flacianer Wigand und Weller ihn für orthodox in ihrem Sinne hielten. Noch unredlicher verfuhren dieſe Theologen im Jahre 1564, als ihnen ein Gutachten über den Heidelberger Katechismus abgefordert wurde. Wollten ſie redlich handeln, wie es Chriſten geziemt, ſo mußten ſie denſelben billigen, und ſomit freilich offen bekennen, daß ſie mit den Pfälzern einverſtanden ſeyen. Dem zu entgehen, ſannen ſie auf ein Mittel, den Heidelberger Katechismus verwerfen zu können, ohne zugleich die Lehre desſelben, die ihre eigne Ueberzeugung war, aufzugeben. Sie legten nämlich dem Heidelberger Katechismus eine Lehre unter, die derſelbe nicht enthält; ſie interpretirten die Lehre von einer geiſtigen Nießung im imaginären Sinn in denſelben hinein. Ein ſehr edles Verfahren, auf Koſten der Pfälzer Glaubensgenoſſen ſich aus der Klemme zu ziehen! Ein ſolches Verfahren konnte auf die Dauer keinen Segen bringen, wenn ſchon für den Augenblick günſtige Umſtände eintraten.

Peucer gelangte zu hohem Anſehn und Einfluß im Staate. Ein Geſpräch zwiſchen den philippiſtiſchen Theologen Churſachſens und den Flacianern der herzoglich ſächſiſchen Länder zu Altenburg (1568) gehalten, blieb ohne Erfolg, weil man ſich nicht einmal über die Form des Geſpräches vereinigen konnte, und nun verbot der Churfürſt alles Polemiſiren gegen die Wittemberger, und erhob das **Corpus Misnicum** förmlich zum Anſehn eines ſymboliſchen Buches. Nachdem auch ein Angriff des braunſchweigiſchen Theologen Selnekker (1570) abgewieſen war, edirten die Wittenberger (1571) einen neuen Katechismus, der an die Stelle des Katechismus Lutheri treten ſollte, und ſprachen darin nicht ſowohl die melanthoniſche Lehre aus, als daß ſie die Differenz zwiſchen der melanthoniſchen und lu-

theriſchen Lehre verſchwiegen [2]). Die Jenenſer und Braunſchweiger Theologen, Selnekker an der Spitze, griffen dieſen Katechismus ſogleich heftig an; der Churfürſt Auguſt ward abermals mißtrauiſch; doch gelang es den Wittenbergern noch einmal, den wahren Thatbeſtand zu vertuſchen. In der Wittenberger Grundfeſte vertheidigten ſie den Katechismus, und beſchuldigten ihre Gegner des Eutychianismus; im Consensus Dresdensis, wo es galt, nicht vor den Gegnern, ſondern vor dem eignen Landesherrn ſich zu vertheidigen, ſpielten ſie wieder das alte Spiel, und vertuſchten ihre Ueberzeugung auf eine wahrhaft unwürdige Art. Denn zuerſt adoptirten ſie Luther's Ausdrücke, jedoch mit Hinweglaſſung der eigentlichen Spitze [3]), dann aber fügten ſie eine Exegeſe bei, wodurch alles einen melanthoniſchen Sinn erhielt [4]). Der Churfürſt ließ ſich beruhigen, und als er nach dem Tode von Herzog Wilhelm (1573) als Vormund auch über das herzogliche Sachſen zu regieren hatte, forderte er von den dortigen Theologen eine Beitrittserklärung zum Cons. Dresd., und jagte alle, die ſich weigerten, alſo die ganze flacianiſche Partei — zuerſt Flacius ſelber und Wigand, welche 1567 von Herzog Johann Wilhelm aus einem frühern Exil waren zurückgerufen worden — zum Lande hinaus.

Dieſer Sieg der Philippiſten war aber nicht von langer

2) (S. Coena) est communio sanguinis et corporis Domini nostri Jesu Christi, sicut in verbis evangelii instituta est; in qua sumtione filius Dei vere et substantialiter adest, et testatur se applicare credentibus sua beneficia.

3) „Daß Chriſtus im Sacrament wahrhaftig, lebendig, wirklich und weſent„lich gegenwärtig ſey, und zwar dermaßen, daß er uns ſeinen wahren „Leib, am Kreuz für uns hingegeben, und ſein wahres für uns vergoſſe„nes Blut mit dem Brod und Wein darreiche."

4) „Wodurch Chriſtus uns bezeuget, daß er uns zu ſeinen Kindern an„nehme, und zu Gliedern ſeines Leibes mache, uns von unſern „Sünden durch ſein Blut reinige, und wahrhaftig und kräftig in uns „wohnen wolle."

Dauer. Die Flacianer erhielten jetzt an den Würtembergern Bundesgenoſſen.

Bisher hatten Brenz und Andreä mit den Flacianern nicht bloß nicht übereingeſtimmt, ſondern in heftigem Streit gelebt, und waren (1569 — 70) von den Jenenſern in drei fulminanten Schriften als Irrlehrer angegriffen worden. Die Verſchiedenheit Andreä's von den Flacianern zeigte ſich dann beſonders auch im Anfang ſeines Concordienwerks. Er hatte den, faſt abentheuerlichen, Plan gefaßt, die ganze Menge theologiſcher Parteien, die über die Dogmen von der Erbſünde, dem freien Willen, den guten Werken, dem Geſetz und den Sacramenten ſich gebildet hatte, auf Eine Lehrformel zu vereinigen, und zwar ſo, daß auch die Philippiſten in dieſen Friedensbund mit aufgenommen werden ſollten. Dies zu erreichen, hatte er vier Artikel [5]), einſtweilen mit Weglaſſung des Dogmas vom Abendmahl bloß über die übrigen Punkte, aufgeſetzt, und reiſte nun mit dieſen Artikeln (1569) in der Welt herum, und warb um Anerkennung. Waren erſt Alle, die Philippiſten eingerechnet, über dieſe Punkte im Klaren, ſo hoffte er dann auch über das Nachtmahl eine Vereinigung zu Stande zu bringen. Allein die Niederſachſen, bei welchen er im ganzen auf mehr Milde, als bei den herzoglichen Sachſen (den eigentlichen Flacianern) gerechnet hatte — ſelbſt ſie zeigten gegen die Wittenberger eine ſo tiefgewurzelte Erbitterung, daß ſie ſich nicht dazu verſtanden, ſeine ſehr ſcharf geſtellte poſitive Darſtellung der Lehre anzunehmen, wenn nicht auch noch ausdrückliche Verdammungen aller Anderslehrenden, wenn nicht der Theſis die Antitheſis beigefügt würde. So hofften ſie den Wittenbergern den Beitritt unmöglich zu machen. Flacius vollends und Heßhuſen und die Jenenſer wollten von einem Friedensvergleich gar nichts hören.

Dieſer Erfolg würde die Spannung zwiſchen Andreä und den Flacianern wohl nur vermehrt haben, wenn nicht nunmehr zwei Umſtände der ganzen Sache eine andere Wendung gegeben hätten. Der

5) Siehe dieſelben bei Planck, VI, S. 381.

eine war der, daß die Wittenberger ebenſowenig auf ſeine Vorſchläge eingehen wollten, als die Flacianer. Zwar hatten ſie ſich endlich dazu verſtanden, auf dem Zerbſter Convent, der auf ſeine Veranlaſſung unter Beiſeyn der Niederſachſen gehalten wurde (1570) nur die Augsb. Conf., Apologie, Katechismen Luther's und ſchmalk. Artikel und nicht auch das Corpus Misnicum den Verhandlungen zu Grunde zu legen; aber nachdem nun Andreä endlich mit Noth eine Approbation ſeiner Artikel durchgeſetzt hatte, erklärten die Wittenberger plötzlich hinterher, daß ſie ſich doch nur inſoweit an dieſelben zu halten gedächten, als ſie mit dem Corpus Misnicum übereinſtimmten. Da war nun das ganze Gewebe wieder zerriſſen; Andreä fühlte ſich tiefgekränkt, und ſah von dieſem Augenblick an ein, daß es eine Unmöglichkeit ſeyn würde, die Wittenberger mit in ſein Concordienwerk herein zu ziehen. Er beſchloß, auf ſie keine Rückſicht mehr zu nehmen, und ſich vielmehr enger an ihre ſämmtlichen Gegner anzuſchließen, um dieſe zu einer Einheit zu vereinigen. — Der andere Umſtand, welcher ihn hierin beſtärkte, war der Sieg, den die Wittenberger über die Flacianer davongetragen hatten; denn ſowohl die Vertreibung der letzteren, als die Offenheit, mit der von nun an die Wittenberger die calviniſch-melanthoniſche Lehre zu bekennen anfingen, mußte ihn mit Beſorgniß und Beſtürzung erfüllen, und zu engerem Anſchluß an die gemeinſamen Gegner derſelben veranlaſſen.

Im Jahre 1573, dem Jahre des Sturzes der Flacianer, faßte er den Plan, eine allgemeine Konföderation gegen die Wittenberger zu Stande zu bringen. In „ſechs Predigten", die er drucken ließ, ſetzte er Theſis und Antitheſis ſcharf aus einander, griff die Wittenberger an wegen ihrer Oppoſition gegen die Ubiquität als „Ketzer" und „die in die arme Jugend Gift pflanzen wollten" und „dem Zwinglianismo den Weg öffneten", auch „viele Jahre her zu dem ärgerlichen Zwieſpalt Urſache gegeben", und ſchickte dieſe Predigten an Chemnitz, Chyträus und die übrigen niederſächſiſchen Theologen. Auf deren Wunſch faßte er ſodann den Inhalt derſelben in eine kurze Explicatio controversiarum zuſammen. Ehe deren Annahme all-

gemein bewirkt war, erfolgte nun der plötzliche Sturz der Philippiſten.

Dieſe waren endlich — um mehrere Jahrzehende zu ſpät! — offener, doch auch ſelbſt jetzt noch auf Schleichwegen, mit ihrer Anſicht hervorgetreten. Heimlich und anonym gaben ſie 1574 eine Schrift: **Exegesis perspicua controversiae de Coena Domini,** zu Leipzig heraus, worin die calviniſche Abendmahlslehre unzweideutig und beſtimmt ausgeſprochen war. Sie hofften, dieſe anonyme Schrift ſolle den Churfürſten überzeugen. Aber ſie hatten die antiphilippiſtiſche Partei nun viel zu mächtig werden laſſen. Es war nun nicht mehr bloß ein Haufe fanatiſcher Flacianer, der über dieſe Schrift Zeter ſchrie; die ganze mächtige antiphilippiſtiſche Coalition, wie ſie jetzt ſich gebildet, erhob ſich. Der Churfürſt wurde beſtürzt; er verordnete eine Unterſuchung; die Entdeckung, daß ſeine Theologen, die ſich bisher ſtets als Lutheraner vor ihm angeſtellt hatten, die Verfaſſer ſeyen, brachte ihn in Wuth; Wiedebram, Pezel, Cruciger und Moller wurden auf die Pleißenburg gebracht, bis ſie neue, zu Torgau von Mirus aufgeſetzte, Artikel unterſchrieben, und dann verbannt; über die Hauptſchuldigen aber: den Kirchenrath Stößel, den Geheimerath Krakau, den Leibarzt Peucer und den Hofprediger Schütz wurde der Kriminalproceß verhängt. Schütz und Peucer ſchmachteten zwölf Jahre im Kerker; Stößel erlebte nicht einmal mehr ſeine Wiederbefreiung, und der unglückliche Krakau wurde, nachdem bereits ein Theil ſeiner Gefangenſchaft verſtrichen war, man weiß ſchlechterdings nicht aus welchem Grunde, der Folter unterworfen, und ſtarb in Folge der auf ihr ausgeſtandenen Peinigungen und Qualen.

Warum macht man gerade von Servet ein ſolches Geſchrei? —

Nun nach dem Sturze der Philippiſten ſtand dem Concordienwerk Andreä's kein äußeres Hinderniß mehr im Wege. Aber jetzt zeigte ſich nun erſt die ungeheure innere Verſchiedenheit und Zerriſſenheit der Parteien, die bisher durch das negative Element, durch die gemeinſame Feindſchaft gegen die Philippiſten, waren verbunden geweſen.

Dieſe Verſchiedenheit betraf theils die Geſinnung überhaupt und den größeren oder geringeren Grad von Erbitterung, theils das Dogma ſelber. In der erſteren Beziehung unterſchieden ſich die eigentlichen Zeloten, welche nicht allein Melanthon's Lehre ſondern auch die Pietät gegen ſein Andenken verwarfen, und die gemäßigten Orthodoxen, welche mehr eine ſcharfe Feſtſtellung der poſitiven Lehre, als eine ausdrückliche Verdammung der Andersdenkenden wünſchten, und namentlich Melanthon's Andenken unangetaſtet wiſſen wollten. Doch ſchon hier laſſen ſich wieder viele Abſtufungen bemerken. In dogmatiſcher Beziehung aber gingen vollends auch die erſteren weit auseinander. Wir wollen nur mit einigen wenigen Hauptdifferenzen uns bekannt machen.

Was die exegetiſche Begründung der Abendmahlslehre betrifft, ſo waren ſchon zu Maulbronn die Würtemberger von Luther abgewichen. Dieſer hatte τοῦτο durch „dies Brod" erklärt; jene faßten τοῦτο unbeſtimmt, als „dies Ding, was ich im Brode euch reiche". Nun machte Chemnitz in ſeiner Explicatio de duabus naturis (fol. 480) die alte Erklärung Luther's wieder geltend; Schmidlin dagegen in ſeiner Epitome colloquii Maulb. (fol. 65) erklärte Chemnitzen's Exegeſe für „calviniſtiſch." So groß alſo war die Einigkeit in der exegetiſchen Grundlage! Wie wunderbar, daß man im dogmatiſchen Reſultat ſo einig war.

Aber freilich war man es auch hier nur in den Wörtern, nicht in der Sache. Denn was die Gegenwart Chriſti im Brode betrifft, ſo haben wir uns früher ſchon überzeugt, daß die eigentlichen Eiferer durchaus eine locale Gegenwart, eine förmliche Conſubſtantiation, annahmen. Wir erinnern uns an den Ansbacher Streit über die Verdaulichkeit des Leibes Chriſti. In Hildesheim wurde Superintendent Kragius abgeſetzt und verbannt, weil er eine zur Erde gefallene Hoſtie anſtatt erſt vor ihr niederzufallen und ſie zu küſſen und neu zu conſecriren, bloß von der Erde aufgehoben und dem Communicanten gereicht hatte [6]. Das Volk zu Hildesheim wurde angegeben

6) Galle, S. 450.

halten, Barthaare, an denen ein Tropfen Weines hängen geblieben war, auszuraufen und aufzubewahren; ebenſo ſchnitt man, wenn ein Tropfen auf ein Kleid gefallen war, die betreffende Stelle aus, und in Breslau kratzte man ſogar die Erde auf, wohin ein Tropfen gefallen war. Dieſe Anſicht war von der Transſubſtantiation nur in dem völlig unweſentlichen Punkte verſchieden, daß man lehrte, daß neben Leib und Blut Chriſti auch noch die Subſtanz von Brod und Wein zurückbleibe; die Gegenwart des Leibes Chriſti ſelbſt war aber ſchlechthin local und der Genuß kapernaitiſch.

Ganz anders faßten Brenz, Andreä und Chemnitz die Gegenwart auf. Sie wehrten ſich auf das beſtimmteſte gegen eine locale Gegenwart und ein kapernaitiſches Eſſen. Es lag ihnen eigentlich doch nur an der actio in actione; in Betreff Brenzen's vergleiche man den vorigen §; auch Chemnitz ſchreibt in ſeiner explicatio de duabus Christi naturis (1570): Jam vero habemus expressum verbum et specialem promissionem, peculiari ac certa institutione et quidem testamentaria ordinatione a Filio Dei sancitam, quod in actione Coenae hic in terris velit corpore et sanguine suo adesse. Und wenn dieſe Theologen nun gleichwohl auf den Wörtern: „Gegenwart im Brod, mündliches Eſſen" beſtanden, ſo geſchah es allein, weil ſie die adäquateren Termini der Calviniſten mißtrauiſch mißverſtanden, und meinten, ſo wie man Brod und Wein Pfänder nenne, betrachte man ſie nur als Pfänder einer überhaupt und durch menſchliche Glaubensthat ſtattfindenden, auch wohl gar nur imaginären Einheit mit Chriſto, wobei Chriſtus im Himmel bleibe; und nicht als Pfänder eines gleichzeitigen, realen, von Chriſto ausgehenden Mittheilungsactes. Den letzteren glaubten ſie nur durch die Ausdrücke „Gegenwart im Brod", „mündliche Nießung" retten zu können. Sie hielten die von Luther gegen Zwingli gebrauchte Form, in der ſich ein wahrer Gedanke in einer ſchiefen Auffaſſung ausſprach, für die einzig ſichere, um die Lehre von einer imaginären Gegenwart Chriſti im Gedanken des Communicanten, welche ſie fälſchlich den Calviniſten Schuld gaben, abzuwehren. —

Und doch ſahen ſie und viele andere Theologen ſich genöthigt, jener kraßen Lehre der Zeloten ebenfalls vorzubauen. Sie thaten dies, indem ſie erſt die Gegenwart im Brode behaupteten, dann aber ſcholaſtiſche Reſtrictionen beifügten, die im Grunde wieder auf die (wirkliche) Lehre Calvin's von der actio in actione zurückführten.

Dieſe Procedur finden wir ſchon in den Articulis de coena Domini, welche von Andreas Muſculus verfaßt und vom Markgrafen Georg von Brandenburg den Predigern ſeines Landes zur Unterſchrift vorgelegt, und 1576 von Lambert Danäus mit einer Widerlegung anonym herausgegeben wurden [7]. Art. 1: Christus ipse praesens in terris praebet suum corpus praesens, non absens, non remotum, non certo loco affixum in coelo, sed verum, substantiale et naturale, et sanguinem suum verum, in pane et vino, sumentibus tam dignis quam indignis. Art. 4: Die unio des Leibes Chriſti mit dem Brode ſey incomprehensibilis, non personalis, non naturalis neque formalis, sed sacramentalis et supernaturalis. (Was iſt das anders als eine dynamiſche Aneinanderknüpfung, ſo daß man mit dem Brode zugleich den Leib Chriſti empfängt? Danäus giebt denn auch dieſen ganzen Artikel mit Freuden zu.) Art. 5: Non includi corpus Christi in panem localiter, sed praesentia rationi incomprehensibili, reali ac substantiali. (Was bleibt aber von der praesentia realis im Brode übrig, wenn die Localität abgezogen wird? Wahrlich doch nichts anderes, als die Präſenz des Aktes im Akt! Chriſtus iſt nicht local im Brode gegenwärtig, iſt aber doch real beim Brode gegenwärtig — für wen anders, als für den Communicanten? Wozu dann aber noch die reale Gegenwart im Brode behaupten? Warum nicht offen die Gegenwart im Akte, die Gegenwart im Communicanten, zugeſtehn? Treffend bemerkt Danäus: Manifeste ἀσύστατα hic articulus continet, nimirum aliquod corpus alicubi realiter et substantialiter praesens esse, ubi tamen loca-

---

7) Auf der Erlanger Bibliothek. — Vgl. darüber Hosp. II, 353 b.

liter non sit. Was iſt denn das für eine Gegenwart an einem Orte, wo man nicht wirklich local zugegen iſt? Offenbar iſt es eben keine Gegenwart an dem Orte, ſondern irgend eine andre Gegenwart, z. B. eine Gegenwart im Akt. Dieſer Artikel erinnert an jenes in den beiden erſten Provincialbriefen Pascal's erzählte Verfahren!) Art. 6: Non novum corpus fingi, neque corpus de coelo verborum sono detrahi, sed vivum, verum, naturale ac substantiale corpus Christi in coena praesens realiter et substantialiter statui. (Wohl dann; wenn Chriſtus nicht durch die Medien des Raumes herab vom Himmel kömmt, ſo findet jene illocale, ſuperlocale, allmächtige Mittheilung ſtatt, die Calvin gelehrt hatte!) Art. 7: Itaque sine omni imaginatione corporis distractionis, alterationis et coinquinationis in nobis atque capernaitica lanienа. (Will man dieſe Conſequenzen nicht, ſo verzichte man doch ehrlich auf die Prämiſſen. Frustra enim, ſagt Danäus, distractionem etc. sibi objici posse metuerent, nisi localem et corporalem praesentiam contineret naturalis ista, quam inducit, corporis praesentia.) Der actus in actu wird endlich ganz klar ausgeſprochen art. 9: Ille panis manducatur, cum quo vere et substantialiter adest et exhibetur corpus Christi. Art. 11 beſtimmt ſodann, daß das Brod nicht anzubeten ſondern discretione et reverentia aliqua dignum ſey. So wird mit der einen Hand weggenommen, was mit der andern hingeſtellt worden. Und es hat nun keinen Sinn mehr, ſondern iſt reiner Eigenſinn, wenn nach allem ſo eben geſagten in art. 12 nun zugefügt wird, das Brod ſey kein signum aut pignus corporis Christi, sed ipsum corpus Christi, und dies corpus ſey sigillum fidei et spiritualis manducationis. Denn ſogleich in den folgenden Artikeln heißt es wieder, es gebe zweierlei manducatio spiritualis, erſtlich manducatio fidei, quae in vere credentibus est continua, und manducatio corporalis in coena, quae et ipsa recte spiritualis dicitur. Dieſe letztere iſt ja durch art. 5 und 9 ſo beſtimmt, daß alles am Ende auf die calviniſche Lehre — nur auf den ſonderbarſten Umwegen — hinauskömmt! Und wenn nun

art. 18 und 19 geſagt wird, nicht der Glaube, ſondern die in den Einſetzungsworten gegebene Verheißung rufe jene praesentia hervor, ſo ſtimmt auch dies, zwar nicht mit der den Calviniſten fälſchlich Schuld gegebenen, wohl aber mit ihrer wirklichen Lehre überein.

Wenden wir uns nun zu den inneren Differenzen der Antiphilippiſten in Betreff der Ubiquität. Da begegnet uns vor allem Eine Hauptdifferenz. Während Brenz und Andreä die Ubiquität als ein weſentliches Fundamentaldogma und jede Abweichung von demſelben als Neſtorianismus betrachteten, mußte ihnen das Sonderbare begegnen, daß der orthodoxeſte aller Orthodoxen, der Eiferer unter den Eiferern, Heßhuſen, dieſe kunſtvoll ausgeſponnene Theorie für eine völlig überflüſſige, zur Vertheidigung der realen Gegenwart unnöthige, umd aus der heil. Schrift ſchlechterdings nicht zu erweiſende Künſtelei erklärte, und die Herren tadelte, daß ſie ein in ſich ſelbſt gewiſſes Dogma auf ein ſo morſches Fundament ſtützten und dadurch ſelber zweifelhaft machten. In ſeiner **Verae et sanae confessionis de praesentia corporis Christi pia defensio** [8]) ſagt er im Kap. de ubiquitate, er würde zwar die Ubiquität nicht aus dem Grunde, wie die Calviniſten, verwerfen [9]); doch fährt er fort: **Jam vero intelligo, a me flagitari, quid de ubiquitate ut vocant personali sentiam; video enim de ea nunc atrox moveri certamen. Ne igitur adversarii criminentur, dissimulasse me hunc nodum: coram ecclesia Dei, non dico sententiam meam exponam, sed ignorantiam meam profitebor. Ingenue enim et absque omni simulatione testor, me nulla cogitatione assequi posse, quae vel qualis sit haec quae dicitur personalis ubiquitas, neque etiam satis firma scripturae fundamenta invenio, ex quibus**

---

8) Erphordiae. Esaias Mechlerus excudebat. M. D. LXXXIII. Die Schrift iſt nicht paginirt.

9) Er giebt dieſen Schuld, ſie dächten bei der Ubiquität an eine locale Ausdehnung im Raum, während doch Gott ſelbſt nicht local allgegenwärtig ſey. Wir haben aber vielmehr geſehen, daß gerade die Pfälzer es waren, die zu Maulbronn letzteres urgirten!

indubie colligere ausim, corpus Christi esse ubique vel replere coelum et terram. — Ego nos puto prudentius facturos, si non progrediamur ulterius, quam quousque verbi divini lux nos praecedit. — Certe majestas carnis Jesu Christi universam vim humani ingenii longe excedit. An non in coelis plurima existunt, quae nec humano sermone explicari, nec mente humana comprehendi queunt? Abstineamus igitur ab illa temeritate vel adfirmandi vel negandi aliquid de rebus coelestibus absque expresso Dei verbo. Corpus Christi praesens esse, ubicunque Coena sacra administratur, Christi verbis patet. — Observandum est, Calvinistarum (!) rixam de ubiquitate prorsus alienam esse ab hac controversia de praesentia corporis etc. in coena. — Neque sane ex unione personali duarum naturarum in Christo, vel ex translatione corporis Christi ad dexteram recte concluditur, panem eucharistiae esse verum corpus Jesu Christi; alioquin quorsum coenae institutione fuisset opus, si ea ex articulis quos dixi pependisset? Heßhuſen nahm deshalb nur eine Fähigkeit des Leibes Chriſti an, an mehr als einem Orte gegenwärtig und unumſchrieben zu ſeyn, wann er wolle.

Hierin ſtanden ihm Chemnitz und Selnekker am nächſten. Auch dieſe behaupteten [10]), Christi carnem reali et essentiali praesentiae modo praesentem esse, non quidem ubique, sed ubicunque et quandocunque vult Christus; ſie nannten dies nicht ubiquitas, ſondern multivolipraesentia.

Anders Brenz und Andreä ſammt den übrigen Würtembergern. Dieſe lehrten, wie wir ſchon weitläufig geſehen haben, Chriſti menſchliche Natur ſey der possessio nach ſchon von der Empfängniß an, der patefactio nach von der Himmelfahrt an ubique.

Eine dritte Modification findet ſich in den obenerwähnten Brandenburger Artikeln. Hier leſen wir im zweiten Kap. art. 5:

---

10) Chemnitz in der Explic. de duabus naturis, Selnekker in ſeiner Confutatio Bezae 1571.

Non dari locum, in quo sit Filius Dei secundum divinam naturam, ut ibi non sit Filius hominis secundum humanam naturam et ante et post ascensionem, und Art. 6 heißt es, Chriſtus war vom Augenblick der Empfängniß an nullis necessitatibus localitatis physicae subjectus, nec ullis locorum terminis inclusus aut locorum angustiis necessario circumscriptus. Und art. 7: non locorum mutatione nunc hic nunc alibi est et de loco in locum transfertur, und art. 8: Jeſus ſey vom Augenblicke der Empfängniß an nullis locorum circumscriptionibus subjectus, ſondern mit ſeinen beiden Naturen überall bei uns geweſen, und art. 9: Christi corpus coelum et terram implet. Hier wird ſchon die Empfängniß als der Anfangspunkt der wirklichen Ubiquität geſetzt, und dieſe als locales Ueberallſeyn gedacht. Das iſt nun freilich nicht bloß eutychianiſch, ſondern doketiſch. Der ſichtbare Leib, in welchem Jeſus von den Jüngern geſehen wurde, wird hier zur bloßen Erſcheinung. Demgemäß hat hier die Himmelfahrt auch nicht die Bedeutung, wie bei Andreä; ſie iſt nicht der Punkt, von wo an Chriſtus die Ubiquität die er zuvor nur possessione hatte, auch patefactione ausübte; ſondern (Kap. 3, Art. 6) Christi ascensio nihil est quam visibilis disparentia, subductio ab oculis, discessio ex mortalium vita, evanescentia ex oculis. Zuvor ſchon war Chriſti Menſchheit überall, erſchien aber nebenbei noch ſichtbar an einem Ort; jezt hörte dieſe nebenherſpielende Sichtbarkeit auf [11]. Art. 10 wird noch ausdrücklich bemerkt, wo immer Jeſus in den Evangelien von ſeinem Daſeyn oder Weggehn rede, ſpreche er nicht de ipsa essentiae praesentia, sed de modo praesentiae (von der ſichtbaren oder unſichtbaren Art ſeines, an ſich gleichbleibenden, Daſeyns). Und Kap. 4 wird auch von der sessio ad dexteram geſagt, daß ſie immer, und nicht erſt von der Himmelfahrt an, ſtattfand, ſondern die Himmel-

---

11) Die übrigen Artikel des dritten Kapitels richten ſich gegen die ref. Lehre Christum de loco in locum ascendisse. Dieſer ſechſte, zuſammengehalten mit Kap. 2, Art. 5 — 9, ſchließt aber nicht bloß das reformirte „in locum“, ſondern ſelbſt das brenziſche „de loco“ aus.

fahrt nur eine „evanescentia seu disparentia quaedam“ geweſen ſey, und daß (art. 6) ſchlechthin der Satz gelte: **Ubicunque est pater, ibi quoque est filius hominis.**

Ueber dieſe wirklich Schauder erregende Lehre bemerkt Danäus mit Recht, daß hier Christi incarnatio zu einer bloßen symbolica carnis nostrae assumtio, und Chriſti Leiden unbedingt zu einem Scheinleiden werde, da nicht die wahre Subſtanz des Leibes Chriſti, ſondern deſſen zufällige ſichtbare Apparition gelitten habe. Er hätte noch hinzufügen können, daß gerade das Abendmahl hiebei zum bloßen Schauſpiele werde, da Chriſti Leib außer demſelben an allen Orten local — in demſelben aber (nach Kap. I. Art. 5) nur illocal gegenwärtig iſt!

So ſtanden alſo drei einander widerſprechende Anſichten über den Leib Chriſti nebeneinander, die Multivolipräſenz, die mit der Himmelfahrt beginnende continuirliche illocale Ubiquität und die mit der Empfängniß beginnende locale Ubiquität.

Es war dies ſchon Verwirrung genug. Aber die Verwirrung ward dadurch noch größer, daß man auch in der Art der Begründung dieſer Theorien auseinander ging. Und dies nicht etwa nur ſo, daß den drei Theorien drei Deduktionsarten entſprachen; nein, ſondern auch die Anhänger ein und derſelben Theorie gingen in der Deduktion aus einander, und wiederum trafen einzelne Anhänger verſchiedener Theorien in einer und derſelben Deduktionsart zuſammen.

So trafen gerade die zwei divergenteſten Parteien, Heßhuſen und der Verfaſſer der Art. Marchici Andreas Muſculus, darin zuſammen, daß beide eine grob eutychianiſche Anſicht vom Leibe Chriſti ihren Anſichten zu Grunde legten. Sie beriefen ſich nicht etwa auf eine Mittheilung der Idiome der einen Natur an die andere, wobei dann doch dem Scheine nach die wahre Menſchheit gerettet blieb; ſondern behaupteten von vorneherein: Chriſti Leib ſey den Leibern der übrigen Menſchen von vorneherein ungleich geweſen. **Aliam esse rationem corporis Christi, quam nostrorum corporum,** ſagen die Articuli (II. 3). **De corpore Christi, quod**

contra naturam conceptum et natum est, ex physicis legibus non est statuendum, ſagt Heßhuſen (im Kap. de naturae hum. proprietatibus). Freilich gehen nun beide wieder in den nähern Beſtimmungen aus einander. Heßhuſen fühlt den in ſeiner Behauptung liegenden Eutychianismus, und ſucht ihm deßhalb ſogleich durch Diſtinktionen zu entgehen. Vor allem erklärt er ſeinen Abſcheu gegen die portenta Eutychis, und ſagt, daß allerdings kein Frommer zweifeln dürfe: Christum ex Maria virgine Deipara adsumpsisse sibi corpus nostro prorsus simile; dann ſucht er zu zeigen, wie auch er kein Eutychianer ſey. Er diſtinguirt nämlich proprietates substantiales et accidentales der menſchlichen Natur. Jene erſteren habe Chriſti Leib allerdings beſeſſen, und durch ſie ſey er dem Leibe der andern Menſchen ähnlich geworden; dieſe aber ſeyen ihm abgegangen. Wer ſieht nun nicht, daß man eine ſolche Diſtinktion allerdings machen kann und muß? Hätte Heßhuſen zu den accidentellen Eigenſchaften genau diejenigen gerechnet, welche von der Knechtſchaft unter dem Tode herrühren — als Sterblichkeit, Leidensfähigkeit, gröbere Materialität des Leibes u. ſ. w. — ſo würde er recht gehabt haben, dieſe dem Leibe des Auferſtandenen abzuſprechen; aber freilich würde es ihm auch ſchwer geworden ſeyn zu beweiſen, daß die Umſchriebenheit, Beſtimmtheit und Einmaligkeit des Leibes ein Correlat der Sünde und des Todes ſey und in der Verklärung wegfalle! Anſtatt deſſen würfelte er die Eigenſchaften des Menſchenleibes ganz willkührlich in jene zwei Rubriken hinein, ohne irgend einen Beweis für die Richtigkeit ſeiner Eintheilung. Als ſubſtantielle zählte er auf: constare carne, sanguine, ossibus (alſo gerade die Materialität!) anima intelligente, non esse ab aeterno, sed esse conditum; als accidentelle: grave esse, deorsum natura ferri, certo loco circumscribi, esse in tempore, esurire, sitire, moveri loco, cruciari, angere animo, esse mortalem, et id genus infinita. Hunger, Umſchriebenheit, Durſt und zeitliche Seynsform ſtehen hier in einer Reihe!

Dabei überbot er ſich aber noch durch einige Gewaltſprünge. Er ſagt einerſeits: wenn Chriſtus auch ſelbſt die ſubſtanziellen Eigenſchaf-

ten (alſo auch das constare carne et sanguine!) völlig abgelegt hätte (prorsus deposuerit) ſo würde er nichts deſtoweniger dennoch ſein wahres Fleiſch und Blut uns mittheilen können. Das erinnert faſt an jenen behexten Thurm, deſſen Glocke jede Mitternacht von ſelber läutete, und ſelbſt dann noch als man den Strick abgenommen hatte; und ſelbſt dann noch als man endlich die ganze Glocke ſelber aus dem Thurme herausgenommen! — Andrerſeits ſagt er, cujusvis hominis carnem sine substantiae detrimento posse vel nullo esse loco vel in pluribus locis. So wird aber jene obige Diſtinktion ganz überflüſſig.

So Heßhuſen, der hieraus aber, wie bemerkt, nur eine Multivolipräſenz ableitet. Weniger Umſtände machen die Articuli Marchici; ſie beugen dem Verdachte des Eutychianismus gar nicht aus, ſondern fahren nach den Worten: aliam esse rationem corporis ipsius, quam nostrorum corporum [12]), alſo fort: Christum enim non habere nudum corpus aut carnem alterius cujusdam hominis, sed carnem unitam cum divina natura in unitate personae. Man kann die Meinung des Eutyches kaum ſchärfer wiedergeben. —

Wenden wir uns nun zu Brenz und Andreä, ſo finden wir hier eine zweite Hauptart der Begründung, die wir von Maulbronn her ſchon kennen. Der unklare Begriff der majestas dient hier zur Brücke. Die beiden Naturen bleiben unterſchieden, und die menſchliche bleibt ihrer Subſtanz nach endlich und umſchrieben bis zur Himmelfahrt. Aber durch ihre perſönliche Vereinigung mit der göttlichen erhält ſie Theil an der „Majeſtät", und dieſer ihrer Majeſtät nach hat ſie die Fähigkeit, ebenſo allmächtig und allgegenwärtig und allwiſſend zu ſeyn, als die andere Natur, und dieſe Fähigkeit iſt

12) Vgl. das Bekenntniß des Eutyches (449), gelehrt zu haben: τέλειον ἄνθρωπον τὸν γεννηθέντα ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας, μὴ ἔχοντα σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν. Den τέλειος ἄνθρ. fügte er ſo gut bei, als die Ubiquiſten; aber durch dieſen leeren Schall ließ ſich die alte Kirche nicht berücken.

ſchon eine possessio der Allmacht u. ſ. w. Bis zur Auferſtehung macht ſie aber von dieſer Fähigkeit keinen Gebrauch (bis dahin iſt die göttliche Natur allein allwiſſend und allgegenwärtig, und die menſchliche noch im Wiſſen und Daſeyn beſchränkt); nach der Auferſtehung macht ſie einigen wenigen Gebrauch davon, und erſt in der Himmelfahrt tritt ſie in die volle „gloria“ ein, d. h. in die wirkliche Theilnahme an jenen, die majestas ausmachenden göttlichen Eigenſchaften.

Eine dritte Begründungsart iſt die von Chemnitz. Er nahm eine immeatio oder περιχώρησις der einen Natur in die andere an, ſodaß von der einen ſämmtliche Proprietäten der andern ausgeſagt werden konnten, und nicht bloß ausgeſagt, ſondern ihr auch real zukamen. Es iſt dies der Keim der nachherigen Lehre von der communicatio idiomatum. Dieſe Lehre iſt der Form nach weit weniger künſtlich als die des Brenz, dem Weſen nach aber noch viel unverſtändlicher. Was ſoll es heißen: a tempore susceptae carnis omnia, quae erant Deitatis, in hominem demigrasse, immeasse, effusa esse —? Was kann man ſich unter dieſen bildlichen Ausdrücken denken? Was anders, als eine Vermiſchung der Naturen? Denn Chemnitz unterſcheidet nicht einmal zwiſchen ſubſtantiellen und accidentellen Proprietäten, ſondern läßt die eine Natur ſchlechterdings an allen Eigenſchaften und Attributen der andern Theil nehmen. Wenn er dann noch behauptet, der Subſtanz nach blieben beide doch getrennt, ſo iſt dies ein bloßer leerer Schall, und der ſubtile Eutychianismus äußert ſich doch deutlich genug in dem offen ausgeſprochenen Monotheletismus. Denn das ſagt Chemnitz ganz offen, daß alle Handlungen Chriſti θεανδρικαὶ ſeyen, und verwirft die Beſtimmung, daß ihm etliche Handlungen nach ſeiner Gottheit, etliche nach ſeiner Menſchheit zugekommen ſeyen (eine Beſtimmung, deren richtigen, wahren Sinn wir früher z. B. oben Theil II S. 247 ff. beſprochen haben.) —

Nun denke man ſich die dogmatiſche Verwirrung, welche damals herrſchte. Die bedeutendſten Theologen gingen ſchon was die Ubiqui-

tät betrifft, in Begründung und Reſultat bunt auseinander [13]), ja es widerſprach faſt ein jeder ſich ſelbſt [14]). Letzteres geſchah aber beſonders in der Anwendung, die man von der Ubiquität auf die Abendmahlslehre machte. Denn ſobald man mit Brenz und Muſculus eine perpetuirliche Ubiquität annahm, ſo bewies man *zuviel*; Chriſti Leib müßte dann in *jedem* Brode ſeyn, nicht bloß in der Hoſtie des Abendmahls; und ſo bedurfte man erſt wieder eines weiteren Auskunftsmittels, nämlich *einer Combination der Ubiquität mit der Multivolipräſenz*, wonach Chriſtus zwar überall *iſt*, aber dann da, wo er will, nämlich im Abendmahl, noch auf eine *beſondere Art* zu ſeyn vermag.

Man glaube nun aber ja nicht, daß mit dem obigen der ganze Reichthum der Verwirrung, welche im antiphilippiſtiſchen Lager herrſchte, beſchrieben und erſchöpft ſey! Es ſind dies vielmehr nur ein paar flüchtig herausgegriffene Beiſpiele, die ſich auf den erſten Blick darboten. Wollte man ſich die unfruchtbare Mühe geben, und erſt noch in der Legion der minderbedeutenden Streitſchriften anderer Theologen jener Zeit, und in den zahlloſen Cenſuren, welche die Concordienformel in der Periode ihrer Geburtswehen erlebt hat, weiter forſchen, man würde noch zahlreiche Variationen dieſes unerquicklichen Themas aufzufinden vermögen.

Dieſe Thatſache iſt nicht ſo ganz unwichtig Bis heute zu haben die Reformirten von manchen Lutheranern den Vorwurf hören müſſen,

---

13) Wir bemerken folgende Verſchränkungen.

	Brenz	Chemnitz	Heßhuſen	Muſculus
Reſultat	illoc. Ubiquit. post ascens.	Multivolipräſenz ab initio		loc. Ubiquit. ab initio
Begründung	aus der majestas	aus der περιχώρησις oder Mittheilung aller Eigenſchaften.	aus der Ungleichheit des Leibes Chriſti mit den Leibern der andern Menſchen.	

14) Z. B. Chemnitzens περιχώρησις würde conſequent nicht auf die Multivolipräſenz, ſondern auf die ubiquitas ab initio führen.

ſie ſeyen Neſtorianer, und der „Irrthum“ über die Perſon Chriſti bilde das innere Prinzip ihrer „irrthümlichen“ Abendmahlslehre. Darauf kann man getroſten Sinnes die Antwort geben, daß die Lutheraner bis Anno 1577 ſelbſt noch nicht wußten, was ſie von der Perſon Chriſti halten ſollten, und nur in dem beabſichtigten Reſultate, der Verwerfung der melanthoniſch-calviniſchen Lehre, nicht aber in der poſitiven eigenen Lehre und deren Begründung, ja nicht einmal in der Erklärung der Einſetzungsworte einig waren.

Und ſo entſtand denn die Concordienformel, ſoweit ſie das h. Abendmahl betrifft, nicht durch poſitive Entwicklung einer poſitiven Wahrheit aus einem gegebenen Prinzip, ſondern durch Transaktionen. Sie bildet inſofern ein merkwürdiges Gegenſtück zum Consensus Tigurinus, und ein merkwürdiges Seitenſtück zu der Art, wie Bucer anfänglich das Concordienwerk betrieb. Auch hier galt es, viele Köpfe dadurch unter einen Hut zu bringen, daß man ſcholaſtiſche Diſtinktionen erſann, welche Allen gerecht waren, und worin keiner eine Verletzung ſeiner Ueberzeugung fand.

Sehen wir ganz in Kürze den Verlauf dieſer Transaktionen an.

Zunächſt nach dem Sturze der Philippiſten erfuhren die Torgauer Artikel, welche Mirus dem Philippismus entgegengeſetzt hatte, ſelber heftige Angriffe, und wurden als calviniſch verſchrieen, weil — die comm. idiom. darin nicht gelehrt war [15]). Der arme Churfürſt ward dadurch ſo beunruhigt, daß er des Nachts im Schlafe auffuhr, wenn ihm nur von Calviniſten träumte, und er beſchloß nun, das von Andreä angefangene Concordienwerk ſelbſteigen nach Kräften zu befördern. Allein jetzt kam die herrſchende Uneinigkeit an das Licht. Chemnitz ſammt den Niederſachſen war mit Andreä's Explicatio controversiarum nicht in allen Punkten zufrieden geweſen, und hatte ſie in abgeänderter Form zurückgeſchickt. In dieſer Form, als ſogenannte ſchwäbiſch-ſächſiſche Konkordie, waren ſie zwar von den Schwaben angenommen worden, allein dieſe waren im ganzen doch ſo wenig damit zufrieden, daß ſie, als der Churfürſt Auguſt die

---

15) Planck, VI, S. 425.

Vorlage der Formel verlangte, um ſie auch in Churſachſen einzufüh⸗ ren, es vorzogen, eine neue Formel aufzuſetzen worin namentlich die Uebereinſtimmung mit Luthers eigenen Ausdrücken ſchärfer an's Licht geſtellt werden ſollte. Dies geſchah durch Lucas Oſiander und Bal⸗ thaſar Bidembach; die neue Formel wurde den 19. Jan. 1576 zu Maulbronn unterſchrieben, und als Maulbronner Formel dem Churfürſten nebſt der ſchwäbiſch⸗ſächſiſchen Concordie überſchickt, und die erſtere als die beſſere in einem Gutachten von Andreä beſonders an's Herz gelegt.

Der Churfürſt berief nun auf Andreä's Rath die Niederſachſen Chemnitz und Chyträus, die Brandenburger Musculus und Körner und den Würtemberger Andreä nebſt zwölf Theologen ſei⸗ nes eigenen Landes zu einem Convent nach Torgau (den 28. Mai), wo nun abermals eine neue, dritte Formel, das torgiſche Buch, aufgeſetzt wurde. Die Maulbronner Formel bildete die Grundlage, die ſchwäbiſch⸗ſächſiſche Konkordie wurde berückſichtigt; Andreä und Chemnitz fanden Mittel, für ihre Anſichten gemeinſame Ausdrücke zu finden. Nicht ſo gut erging es Musculus; dieſer wurde in den Punk⸗ ten, wo er differirte, überſtimmt, und wurde darüber auch ſo zornig, daß er einmal aufſprang und den Convent für immer verlaſſen wollte [16]. Doch ließ er ſich am Ende zur Nachgiebigkeit bewegen, und dieſem Umſtande dürfte es wohl zuzuſchreiben ſeyn, daß die kraſſen Anſichten der Articuli Marchici in die Concordienformel keinen Eingang fanden.

Allein nun wehte es von allen Seiten Ausſtellungen und Cenſu⸗ ren. Den Niederſachſen war das Dogma recht, aber die Faſſung zu mild; die Hanſeaten forderten eine ausdrückliche Verdammung Melanthon's; die Mecklenburger äußerten ſich noch am meiſten zufrieden. Die Heſſen vollends wollten weder von der Brenziſchen Ubiquität noch von der Chemnitziſchen communicatio idiomatum [17])

---

16) Planck, S. 454.

17) Sie unterſchieden hyperphysicas und antiphysicas proprietates. Hyper-

etwas hören, hielten beide Lehren für ganz unnöthig, vermieden den Ausdruck manducatio oralis, widerſetzten ſich der Verwerfung der Variata, und verſtanden ſich endlich dazu, daß man es dulden ſolle, wenn jemand das posse der Gegenwart Chriſti im Abendmahl durch die Annahme einer Multivolipräſenz unterſtützen zu müſſen glaubte [18]. Weit heftiger drückte ſich Paul von Eitzen im Namen der Holſteiner aus, und verbat es, „daß die arme Kirche mit „neuen Paradoxis, welche ſeyn im Buch des Herrn Brentii de maje- „state Christi anno 1564 vegetirt und ausgegangen (Gott weiß, „daß wirs dem Mann, der ſonſt viel gutes zur Erbauung der Kirche „gethan, nach ſeinem Tode nicht aufrücken) ſollte verwirrt werden".

So ſchlimm ſtand es nun ſchon mit denen, die an der lutheriſchen Lehre von der Gegenwart Chriſti in Brod und Wein hielten. Nun zeigte ſich aber erſt noch weiter, daß auch der eigentliche Philippismus in gar manchen Ländern noch nichts weniger als unterdrückt oder ausgerottet war. Die Pommern erklärten auf einer Synode zu Wolgaſt, daß ſie an dem Corpus Misnicum feſt- und dasſelbe für rechtgläubig hielten, und die Anhaltiner verwarfen geradezu die ganze neue Orthodoxie, hielten es für abweichend von der Sitte der Kirche, Irrthümer durch lange Abhandlungen anſtatt durch ganz kurze poſitive Glaubensſätze zu widerlegen, und ſprachen ſich ziemlich unverblümt gegen die ganze Ubiquität aus. Aehnlich die Magde-

---

physicas quidem proprietates vel dona, quae humanitati propter personalem unionem attribui debent, agnoscimus sane nullo modo negari posse; antiphysica autem, h. e. dona, quae contra hominis naturam sunt et hominis naturam destruunt, quomodo humanitati Christi tribui possint, nos prorsus intellegere nequimus. Darum verwarfen ſie die Lehre, „daß die göttliche Natur der menſchlichen alle ihre Eigen- „ſchaften mitgetheilt habe," und ermahnten die Herren Theologen auf das freundlichſte, doch ja keine mit der chalcedoniſchen Synode ſtreitende Redensarten zu gebrauchen, und den Ausdruck: die menſchliche Natur ſey allmächtig und allgegenwärtig, wegzulaſſen."

18) Planck, S. 482.

burger. Nur dem lutheriſchen Churfürſten Ludwig von der Pfalz, den wir aus §. 40 kennen, war das torgiſche Buch erwünſcht.

Es galt jetzt, falls man nicht auf Pommern, Anhalt, Heſſen und Holſtein verzichten wollte, nicht bloß, die einzelnen Fraktionen der ſtrenglutheriſchen Partei zu vereinigen, ſondern auch auf den Philippismus ſelber einige Rückſicht zu nehmen. Damit wurde eine Commiſſion zu Bergen beauftragt, welche aus Chemnitz und Selnekker, Chyträus, Musculus und Körner beſtand, und mit Rückſicht auf alle eingelaufenen Cenſuren das torgiſche Buch zum Bergiſchen Buch umarbeitete (1577). Das durch die Sache ſelbſt vorgezeichnete Verfahren war dieſes.

Was erſtlich das h. Abendmahl betraf, ſo mußte man der Niederſachſen und Hanſeaten wegen durchaus die Ausdrücke Luther's von einer praesentia veri corporis et sanguinis Christi in pane et vino und einer unio cum pane etc., und von der manducatio oralis beibehalten, dann aber um aller übrigen willen die kraſſe Vorſtellung von einer localen Gegenwart und fleiſchlichen Nießung verwerfen. Damit man aber ſich recht deutlich von den Calviniſten unterſchied, mußte man dieſen eine Lehre aufbürden, die ſie nicht hatten.

Zweitens, was die Ubiquität betraf, ſo mußte man die kraſſe Anſicht des Musculus, die ſchon in das torgiſche Buch keine Aufnahme gefunden hatte, auch hier ausſchließen, und die Differenz zwiſchen Andreä und Chemnitz auszugleichen ſuchen. — Das geſchah.

Es iſt eine traurige Erſcheinung, daß die ganze Darſtellung des Dogmas vom Abendmahl in der Concordienformel anſtatt mit der poſitiven Lehre ihrer Verfaſſer vielmehr mit einer gründlichen Entſtellung der reformirten Lehre, mit einer hiſtoriſchen Unwahrheit alſo, beginnt. Wir haben im vorigen §. der Wahrheit gemäß zugeſtanden, daß die reformirten Theologen in dreien Punkten für ihre eigentliche Meinung noch nicht den vollkommen ſcharfen Ausdruck gefunden hatten, und der Gefahr einer Mißdeutung noch nicht vorgebeugt hatten, weil ihnen dieſe Gefahr und ihre Möglichkeit noch gar nicht zum Bewußtſeyn gekommen war. Doch fandeu wir ebenſoſehr, daß ihre Lehre, wenn

auch noch nicht durch den Gegenſatz beſtimmt, doch poſitiv entſchieden die richtige war, und daß nur böſer Wille aus jener Unklarheit im Ausdruck das Gegentheil als Conſequenz ziehen konnte. Dieſe traurige Erfahrung ſollten ſie nun machen. Sie hatten gelehrt, daß Chriſti Leib nicht im Brode ſey, und nicht in's Brod herabkomme; die Concordienformel verwechſelte die Gegenwart im Brode mit der Gegenwart im Akte und der Mittheilung an den Menſchen, und bürdete ihnen die Lehre auf: in Coena Domini nihil aliud sumi, quam panem ac vinum[19]). Sie hatten gelehrt, daß Chriſti Leib ſich nicht local ausdehne, ſondern dem Orte nach von uns getrennt und im Himmel ſey, daß aber Chriſtus ſich im h. Abendmahl auf wunderbare, allmächtige, durch das Rauminterval nicht behinderte Weiſe real mittheile; die Concordienformel wendete dies ſo: verum et substantiale Christi corpus ejusque sanguinem a benedicto pane et vino in Coena sacra tanto locorum intervallo abesse, quanto summum coelum ab infima terra distet. — Quare cum de praesentia c. et. s. in Coena loquuntur, non volunt ea in terris esse; Gegenwart im Brod und Mittheilung an uns ward auch hier wieder für gleichbedeutend genommen. Die Reformirten lehrten, daß Chriſtus ſeine ganze Gottheit und Menſchheit, ſein Fleiſch und Blut ſelber ſich uns auf jene allmächtige Weiſe mittheile; die Concordienformel ſchob ihnen in die Schuhe: Affirmarunt . . . quod Christus vere, substantialiter, vivus in sacra sua Coena praesens sit; hoc autem intelligunt ipsi tantum de divina Christi natura. Jene hatten gelehrt, daß der Glaube das Organ der Aufnahme ſey; die Concordienformel gab ihnen Schuld, ſie machten den Glauben zur Urſache, ja zum Genuſſe ſelbſt; fidem nostram dicunt per visibilia symbola, perinde ut verbum praedicatum, commonefieri et excitari, ut sese attollat, atque omnes coelos transscendat, et hoc modo praesens in coelo corpus Christi ejusque sanguinem . . . . sumat et fruatur. — — Ita, ut edere

---

19) Tittmann's Ausgabe, S. 557.

corpus Christi nihil aliud ipsis significet, quam credere in Christum.

Nach dieſem Eingang folgt eine poſitive Lehrentwicklung. Es wird der Ausdruck: corpus in, sub et cum pane est, gebilligt[20]), und dann die unio zwiſchen Leib und Brod der unio zwiſchen den beiden Naturen in Chriſto parallel geſetzt, jedoch von ihr, als eine unio Sacramentalis von der unio personalis unterſchieden. — Dann wird ausgeſprochen, die Einſetzungsworte ſeyen zu verſtehen, ut sonant; ob aber **Hoc** durch **Hoc** in pane oder durch **Hic** panis zu erklären ſey, darüber wird ein tiefes Schweigen beobachtet. Die Auslegung, die ſodann von 1. Cor. 11 gegeben wird, ut omnes qui hunc panem edunt, vere accipiant atque participent verum corpus, enthält nur den actus in actu, und ſchließt nur die pſeudocalviniſche Lehre aus: panis non corporis, sed spiritus communicationem esse. — Dann wird der Genuß der Ungläubigen gelehrt, und ſodann geleugnet, daß eine continuirliche reale Vereinigung mit Chriſti wahrem Leib und Blut auch außer dem Sacramente ſtattfinde. Denn die spiritualis manducatio Joh. 6 wird in großer Verflachung ſo erklärt[21]): Spiritualiter manducare nihil aliud est, quam credere praedicato verbo Dei, in quo nobis Christus, verus Deus et homo, cum omnibus beneficiis, quae carne sua pro nobis in mortem tradita, et sanguine suo pro nobis effuso promeruit, offertur, videlicet gratia et clementia Dei, remissio peccatorum, justitia et vita aeterna. Die reale centrale Vereinigung wird hier geradezu geleugnet; das Wort Chriſti „der bleibet in mir und ich in ihm", wird durch eine ſpiritualiſtiſche, völlig rationaliſtiſche Weiſe ſeines tieferen Inhaltes entleert; die Vereinigung im Abendmahl wird auf Koſten der continuirlichen unio mystica von dieſer als generell unterſchieden dargeſtellt, indem dieſe zu einer

20) S. 563.
21) S. 569.

geiſtigen (nicht geiſtlichen) Vereinigung im ſubjektiven Glauben, zu einer imaginären alſo, herabgeſetzt wird.

Dagegen wird nun die manducatio sacramentalis ſo beſtimmt: ore fit, quando in sacra Coena verum et substantiale corpus et sanguis Christi ore accipiuntur. Dieſe manducatio oralis wird dann als supernaturalis et incomprehensibilis von der manducatio Capernaitica unterſchieden. Gut iſt die Beſtimmung, daß Redliche aber Schwachgläubige nicht zu den indignis zu zählen ſeyen [22]. Gut iſt die gegen die römiſche Lehre gerichtete Beſtimmung, daß nicht durch die Conſecration, ſondern durch Chriſti einmaliges Wort das Sacrament ſeine Kraft erhalte. Die Wiederholung der Einſetzungsworte (oder ſogen. Conſecration) geſchehe nicht deshalb, quod haec verba pronunciata hanc habeant efficaciam, sed quia Christus nobis praecepit, ut haec verba pronunciemus. Richtig, (aber auch die calviniſche Lehre nicht im mindeſten treffend) iſt die weitere Beſtimmung: Fides nostra sacramentum non efficit [23].

Darauf werden drei Arten der Gegenwart unterſchieden, erſtlich die comprehensibilis et corporalis ratio, wie Chriſtus auf Erden war, cum certo loco secundum quantitatem suam circumscriberetur. Auch jetzt könne er, wenn er wolle, dieſe Art des ſichtbaren Erſcheinens wieder annehmen. Zweitens ein incomprehensibilis et spiritualis modus, wie der Blick überall durch die Luft gehe. So ſey Chriſtus durch die verſchloſſene Thür gegangen, ſo ſey er in Brod und Wein [24]. Drittens

22) S. 571.

23) S. 575.

24) Wir fragen ſchon hier: Iſt der Blick wirklich ein Stoff, der durch die Luft geht? Iſt er nicht eine Wirkung, die das Objekt im Auge hervorbringt? Kann im letzteren Fall von einer wahren Gegenwart die Rede ſeyn? Haben wir hier nicht vielmehr eben jene illocale Allmachtwirkung, welche Calvin lehrte? Oder im andern Fall, wenn die Verfaſſer der Concordienf. ſich unter dem Blick und dem Leib Chriſti

der divinus et coelestis modus. Ea ratione creaturae longe illi praesentiores et penetratu [25]) faciliores sunt, quam juxta secundum modum. Dieſer modus komme Chriſto allezeit zu durch die Vereinigung der beiden Naturen.

So wurde alſo die Ubiquität behauptet und zwar als immerwährende, aber nicht ſie, ſondern eine daneben angenommene Multivolipräſenz der zweiten Art wurde zur Erklärung der Gegenwart im Sacramente angewandt. Die guten Leute vergaßen dabei nur, daß ihrem eigenen Geſtändniß nach Chriſtus in einem gewöhnlichen Brod „longe praesentior“ iſt, als in der Hoſtie des h. Abendmahls!

Sodann wird der von der manducatio oralis gebrauchte Ausdruck: spiritualiter ſo erklärt, daß Chriſtus nicht comprehensibili ſondern incomprehensibili modo (auf die zweite Art unter den drei genannten) im Brode ſey.

Hierauf wird ſchließlich die römiſche Lehre ſowie die der „Sacramentarii“ verworfen. Da aber auch hier wieder die calviniſche Lehre auf allen Punkten entſtellt iſt, ſo iſt den Verfaſſern das ſonderbare begegnet, daß ſie Calvin's wirkliche Lehre zu verwerfen — vergeſſen haben [26]).

---

wirklich einen fein expandirten Stoff dachten: iſt dies dann nicht eine locale Gegenwart? Daß ſie aber an eine Art ſtoffliche locale Verbreitung dachten, wird dadurch wahrſcheinlich, daß ſie die ganze Diſtinktion aus Luther's großem Bekenntniß (ſ. oben S. 282) genommen hatten, und dieſer für die zweite Art der Gegenwart das Beiſpiel eines Geſpenſtes gebraucht hatte.

25) Auch hier wird noch an ein penetrare gedacht! —

26) Eben ſo iſt bei der Verwerfung aller sermones, qui crasse, carnaliter et Capernaitice de Coena proferuntur vergeſſen worden zu beſtimmen, ob auch Luther's Kaſſeler Declaration „daß Chriſti Leib mit den Zähnen zerbiſſen werde“ hierunter zu rechnen ſey, oder nicht. Dieſe Vergeßlichkeit iſt um ſo bedauerlicher, als die Conc. f. ſagt: Rejicimus capernaiticam manducationem, quam nobis Sacramentarii contra suae conscientiae testimonium (!) post tot nostras protestationes malitiose affingunt, quasi videlicet doceamus, corpus Christi dentibus laniari etc. (!!)

Alle dieſe Punkte ſind auch in der Epitome kurz und bündig ausgeſprochen, doch ſo, daß man zur näheren Beſtimmung der wichtigſten Begriffe, namentlich des spiritualiter und der coelestis praesentia der solida declaratio bedarf. —

In Betreff der Ubiquität wird beſtimmt, daß (Epit. aff. 3—4) die proprietates divinae naturae: Allmacht, Ewigkeit, Allgegenwart, Allwiſſenheit, nie Proprietäten der menſchlichen Natur werden können, und ebenſowenig umgekehrt die der menſchlichen Natur: corpoream esse creaturam, constare carne et sanguine, esse finitam et circumscriptam, pati, mori, ascendere etc. je Eigenſchaften der göttlichen Natur werden können. Wir ſtimmen damit völlig überein, und in dem 9. Art.: Vere filius Dei pro nobis est passus, sed secundum proprietatem humanae naturae, quam in unitatem divinae suae personae assumsit, finden wir ſogar genau die Lehrweiſe Zwingli's wieder.

Aber man höre! — Art. 10 leſen wir, daß der filius hominis ad dextram omnipotentis majestatis et virtutis Dei realiter, h. e. vere et re ipsa, secundum humanam suam naturam erhöht iſt, und zwar von der Empfängniß an. Art. 11: Majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exseruit, donec formam servi, non autem naturam humanam, post resurrectionem plene et prorsus deponeret, et... in gloriam suam ingrederetur. Man fragt, was unter der majestas verſtanden werde. Die folgenden Worte geben uns Aufſchluß. Itaque jam non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est. Und Art. 12: Inde corpus suum... praesens distribuere potest.

Wir bemerken folgende Widerſprüche.

Erſtlich, daß nach Art. 3 die Allmacht, Allgegenwart und Allwiſſenheit „nie und nimmer Proprietäten der menſchlichen Natur ſind „noch werden können", nach Art. 11 aber Chriſtus „auch ſeiner menſch„lichen Natur nach allmächtig, allwiſſend und allgegenwärtig iſt."

Und die Sol. decl. fügt noch recht ausdrücklich bei (S. 592), daß dieſe Eigenſchaften non dona creata, sed divinae, infinitae proprietates ſeyen. Der eilfte Artikel bekennt alſo eine im dritten als monophyſitiſch verworfene Lehre [27]).

Zweitens, daß im Kapitel über das h. Abendmahl die Gegenwart im Brode nicht von der continuirlichen Ubiquität, wonach Chriſtus allezeit coelesti modo überall iſt, ſondern von der Fähigkeit, da wo er will spirituali modo zu ſeyn, abgeleitet wird; hier dagegen von der erſteren.

Drittens fällt uns auf, daß es nicht recht klar werden will, ob das exserere majestatem mit der Auferſtehung oder erſt mit der Himmelfahrt beginne.

Woher nun dieſes Neſt von Widerſprüchen? Wir kennen ſeinen Urſprung ſchon längſt. Die neſtorianiſche Grundvorausſetzung, wonach die beiden Naturen als zwei Stücke oder Subſtanzen betrachtet werden [28]), nöthigte zu ſolchen Auskunftsmitteln. Man faßte die beiden Naturen nicht auf als ewiges Weſen und zeitliche Erſcheinung; man begriff nicht, daß alle Qualitäten der Gottheit, die beim Vater in der Form der ewigen Weltregierung ſind, bei Chriſto, und zwar von der Geburt an, in der Form menſchlicher hiſtoriſcher Verhältniſſe exiſtirten, die Allmacht als Macht über beſtimmte einzelne Naturgewalten, die

---

27) Es nimmt ſich in der That ſonderbar aus, wenn in der Sol. decl. wiederholt wird, es ſey falſch, daß Chriſti menſchlicher Natur nihil eorum tribui posset, quod sit supra vel contra naturales ipsius proprietates, und Chriſtus fülle auch nach ſeiner Menſchheit Himmel und Erde, sine confusione tamen et exaequatione naturarum! Das iſt wieder durchaus ein logiſches Wunder, ein Wunder der contradictio in adjecto, worüber man nicht Chriſtum ſondern nur die contradictores bewundern kann.

28) So wehrt ſich die Sol. decl. gegen den Eutychianismus mehrmals mit den Worten, die Proprietäten der einen Natur würden der andern nicht transfundirt quasi de uno vase in aliud.

Allwiſſenheit als Kraft der Durchſchauung einzelner beſtimmter Objekte der Erkenntniß, die Allgegenwart als Beherrſchung der einzelnen beſtimmten Raumesſchranken. Man dachte ſich die Gottheit Chriſti immer als ein neben der Menſchheit magiſch herſpielendes Seyn, ſodaß Chriſtus als Menſch beſchränkt, nebenbei aber auch noch als Gott in ewiger Weiſe unbeſchränkt und abſtrakt allmächtig, d. h. alles mögliche könnend, war. Nun mußte die Divergenz zwiſchen dem allmächtigen und allwiſſenden Ich und dem nicht allmächtigen und nicht allwiſſenden Ich irgendwie gelöſt werden, falls man nicht im gröbſten Neſtorianismus ſtecken bleiben wollte. Zu dem Ende ſchrieb man auch dem menſchlichen Stück an Jeſu jene abſtrakte Allmacht, Allwiſſenheit und Allgegenwart zu, und damit nun nicht (wie bei Muſculus) die ganze Wahrheit des Lebens Jeſu auf Erden zum Geſpenſt wurde, ließ man bis zur Himmelfahrt die menſchliche Natur von jener abſtrakten Unendlichkeit keinen Gebrauch machen. Dies verſtand man unter der exinanitio, alſo die Endlichkeit der Menſchennatur als ſolche (nicht die Annahme der noch unter der Herrſchaft des Todes ſtehenden, unerlöſten Menſchennatur); folglich mußte man unter der exaltatio die Aufhebung der Endlichkeit der Menſchennatur verſtehen (nicht die Befreiung derſelben vom Tode.) Nun gerieth man denn auch in jene Verlegenheit, ob man die Theilnahme der Menſchheit an der abſtrakten Unendlichkeit mit der Himmelfahrt, oder (dem Begriff der exaltatio, aber nicht der evangel. Geſchichte entſprechend) ſchon mit der Auferſtehung beginnen ſollte. Dieſen Punkt fand man für gut, im Dunkel zu laſſen.

Die negativa, welche beigefügt ſind, enthalten wenig neues. Art. 2 wird bemerkt, daß die menſchliche Natur nicht in dem Sinn, wie Gott, d. h. nicht infinita essentia et ex virtute aut proprietate essentiali allgegenwärtig, und Art. 4, daß ſie nicht localiter extensa sit.

Faſſen wir nun die geſammte Lehre der Concordienformel über Abendmahl und Ubiquität noch in eine Ueberſicht zuſammen.

a) Es wird nicht (mit Muſculus) gelehrt, daß Chriſtus ſchon vor der Auferſtehung dem Leibe nach allgegenwärtig geweſen ſey, und

ſein ſichtbarer Leib nur eine Art von Erſcheinung geweſen ſey. Sondern daß er damals ſchon allgegenwärtig hätte ſeyn können, ſich deſſen aber enthielt.

b) Es wird nicht (mit Chemnitz und Heßhuſen) gelehrt, daß Chriſtus ſeit der Himmelfahrt einen ſichtbaren, umſchriebenen Leib im Himmel habe, und nur nebenbei, wenn er wolle, auch an vielen Orten zugleich ſeyn könne.

Auch nicht (mit Brenz in Maulbronn) daß er ſeit der Himmelfahrt einen ſichtbaren, umſchriebenen Leib im Himmel habe, daneben aber allezeit auf majeſtatiſche Weiſe unſichtbar allgegenwärtig ſey.

Sondern, daß er ſeit der Himmelfahrt allezeit coelesti modo allgegenwärtig ſey, und nur in einzelnen Fällen, wenn er wolle, daneben auch ſichtbar, comprehensibili modo, erſcheinen könne.

c) Zwiſchen jenem coelestis modus, der illocal iſt, und dieſem localen modus liegt aber ein dritter, der spiritualis in der Mitte. Spirituali modo iſt Chriſti Leib weder immer, noch auch nur in ſeltenen Fällen, ſondern jedesmal im Abendmahl.

d) Chriſti Leib und Blut iſt spirituali modo in Brod und Wein. Hier entſteht nun aber jene, oben Anm. 24 berührte Frage, was unter dem spiritualis modus verſtanden werde. Nach dem Sinn der Verfaſſer ſicherlich, daß Chriſtus als ein feiner Stoff das Brod und den Wein durchdringe. Wenn deshalb die localis praesentia in Brod und Wein geleugnet wird, ſo iſt damit nur der comprehensibilis modus, wonach Jeſu Leib als ein mathematiſch begrenzter im Brode wäre, geleugnet. Er iſt wirklich als leiblicher Stoff darinnen, und wird im eigentlichen Sinne mündlich gegeſſen, geht im Brode durch die Lippen in den Mund ein. Die peripheriſche Vereinigung.

e) Die Ungläubigen empfangen Chriſti Leib und Blut ebenfalls wirklich in ihren Leib.

f) Außer dem heil. Abendmahl findet keine reale Vereinigung mit Chriſto ſtatt, ſondern nur ein ſubjektives Glauben an das Wort, in welchem Chriſti Verdienſt uns gepredigt und angeboten wird.

Die Lutheraner glauben hienach mehr, als die Reformirten: den körperlichen Genuß im Brode. Die Reformirten glauben aber auf der andern Seite mehr als die Lutheraner: die continuirliche, reale Vereinigung mit Chriſti ganzer Perſon auch außer dem Abendmahl. —

Wir haben nun noch zu fragen, wie das bergiſche Buch weiter aufgenommen worden ſey. Es waren noch umſtändliche Verhandlungen mit den Heſſen, Pfälzern und Anhaltinern erforderlich. Nur in der Pfalz gelangte man zu einem Reſultate (welches dann mit dem Tode Ludwig's auch wieder erloſch.) Heſſen und Anhalt traten nicht bei; von Pfalz-Zweibrücken, Pommern, Straßburg, Frankfurt a. M., Nürnberg und Danzig liefen ebenfalls Antworten ein, die jede Hoffnung eines Beitritts zu benehmen geeignet waren. Auch Braunſchweig zog ſich plötzlich zurück. Am Ende geriethen ſelbſt noch Chemnitz und Andreä bei der letzten Reviſion, nicht ſowohl wegen dogmatiſcher Differenzen als aus perſönlichem Groll, in heftigen Streit, der faſt alles wieder vernichtet hätte [29]. So gelang es, nur einen Theil der proteſtantiſchen Reichsſtände zur Unterſchrift zu bewegen.

Nur wenige der Stände, die nicht unterſchrieben, z. B. Braunſchweig, Nürnberg, betrachteten ſich fort und fort als Lutheraner. Die übrigen, Pfalz-Zweibrücken an der Spitze, erkannten mit vollem Bewußtſeyn, daß ſie mit den außerdeutſchen evangeliſchen Kirchen in Frankreich, Ungarn, England, Schottland und der Schweiz Eine Glaubensgenoſſenſchaft bildeten; ja der Herzog Caſimir verſuchte ſogar, der neuen im engeren Sinne lutheriſchen Kirche einen Convent aller calviniſtiſchen Kirchen Europas entgegenzuſtellen. So erhielt durch die Concordienformel die reformirte Geſammtkirche die Stellung einer zweiten Confeſſion.

Ehe wir aber auf dieſe unſer Augenmerk richten, müſſen wir doch noch einen Blick auf die Kirchen der Länder werfen, welche der

---

29) Planck, S. 677.

Concordienformel beigetreten waren. Es wäre ſehr irrig, zu glauben, daß hier nun alle Theologen und Prediger einverſtanden geweſen wären mit dem neuen Werke. Durch eine Majorität der Theologen und durch die Territorialgewalt der Fürſten war die Concordienformel eingeführt worden. Aber bei der früheren weiten Verbreitung des Philippismus läßt ſich vorausſetzen, daß allenthalben oder doch vielfach eine philippiſtiſch geſinnte Minorität unter den Geiſtlichen vorhanden geweſen ſey, welche die Einführung des neuen Symbols ſchwer empfunden haben müſſe. Es verlohnt ſich der Mühe, nach dem Schickſal dieſer Minorität zu forſchen. Ich bin im Stande, ein höchſt merkwürdiges Aktenſtück mitzutheilen, welches uns in das lebendige Detail dieſer Verhältniſſe einen trüben Blick werfen läßt. Die Trew'ſche Briefſammlung zu Erlangen enthält in der erſten Kapſel ein Schreiben, welches im Verzeichniß irrig als ein „Brief an Andreä" aufgeführt iſt. Ein einziger Blick reicht hin, um ſich zu überzeugen, daß der Brief an jeden andern eher, als an dieſen Urheber der Concordienformel geſchrieben ſey. Denn ein verzweiflungsvoller Gegner dieſes ſo eben eingeführten Symbols iſt es, welcher anonym und ohne Datum, ohne Zweifel aus Vorſicht, einem vertrauten Freunde, den er auch nur mit ſeinem Taufnamen **D. Andreas** anredet [30]), herzzerreißende Nachrichten über die Einführung der Concordienformel im baireuther Unterlande nicht ohne Leidenſchaft mittheilt. Der Brief lautet, wie folgt:

Praeterita aestate mense Augusto magnus ille propheta, quo non surrexit major ...., novus orator et stultus adoles-

---

30) Das Couvert des Briefes fehlt. — Ein genauer Kenner alter, beſonders Nürnbergiſcher, Geſchlechter und ihrer Familiengeſchichte wird vielleicht dadurch dem Briefſteller näher auf die Spur zu kommen vermögen, daß derſelbe am Schluße des Briefes Grüße aufträgt an D. Paul Böcklin, antiquitarius, und Abraham von Thunau von Thüringen, und von Wolfgang von Herdem, (welcher laut dem Briefe mit dem Briefſteller in Altdorf ſtudirt hatte, und nach Italien zu gehen im Begriffe war) ferner von Löffelholz „consobrino tuo" und Coler.

centulus, cui paene subjectus orbis christianus, Jenae cum Lipsico suo Idolo prodiens, virus suum acutissimum et praeceps, et crasso mortario contusum, tanquam ceretanus [31]) Venetianus attulit, cupideque evomuit, et decipiendos ministros et incautos pastores, quibus cum mille muscis insidiae patrari solent, multis verborum ampullis, ut moris eidem, praedicando se, SE antiquam et obliteratam coeno Calvinistico Lutheri doctrinam hodie ab interitu vindicare, sibi sumsit belleque illexit. Hi simplices, fortasse etiam ex parte rudes et harum rerum penitus ignari: ex parte et metu perculsi et fracti, quorum corda et renes, ut ps. inqt. [32]) solus scrutatur dominus, magno numero, ingenti laetitia, summa delectatione et extrema voluptate nemine vel minimo excepto ita cupidi, sine ullius vel minimae particulaę diligentiori et accuratiori consyderatione sententiae et libro isto (qui veteres Manichaeorum et impurissimos Flacianorum (pace tua) crepitus et stercora quam maxime redolet) subscripsere, ut jam facile vel politicos [33]) cogitari possit, illos ita agitatos a diabolo, deinceps etiam quibuslibet placitis (sunt enim revera horum placita sine fundamento Verbi divini) et decretis et Turcicis et Mahometicis, si illustrissimus Princeps postularet, subscripturos. Certe multi praesertim nostri theologi in patria non contemnendi tristem casum et lapsum praecipitem D. Davidis Voiti mirantur et deplorant. hic diserte (quod scribo scias me ipsum audisse) se agnoscere hunc librum et hanc concordiam ipsissimam, quibus temporibus per prophetas Christum et apostolos et patres in primitiva ecclesia sonuit, continere veritatem.

---

31) Ob ſoviel wie ceratinus?
32) ut psalmista inquit.
33) πολιτικῶς.

Mense Octobri Agyrta [34]) et Zuinglianarum venarum egregius et peritissimus sector (quum enim sibi ipsi hoc epitheton in quodam Germanico scripto, latina enim edere nunquam audacter sine aliorum conjectura [35]) tentavit, asscribit) monstrum illud suum, librum de Ubiquitate sua obtulit illustrissimo D. Georgio Marchioni Brandeb. ut et suis ecclesiis obtruderet, qui etsi principio renuit, opponens ei suum dare corpus a s. Phil. Mel. contextum, quod hactenus usurpari jusserit; ille multa subinde scabiose de tanti viri scriptis disserendo, tandem audace ore proposuit eum pejus ipso Zuinglio et quovis Anabaptista de sacramentis sensisse. Vide quid sit (fit?) Marchio Theologos suos primarios, quos Superattendentes et Decanos dicunt, convocat, ut de hac concordiae formula deliberarent, recipine possit salvo priori corpore suo, quod ille agyrta ajebat jubet. Illi dissentientes invicem, ut fit, majore tum parte, nosti qua, vincente omnes simul subscribunt. Dimittitur conventus, quid fit? Inter ceteros M. Joannes Lechele, primarius quidam decanus, quum primum domum redit, fit plane mutus, quamvis alii dicant, eum loqui quidem sed a nemine intelligi posse, cum ante fuerit disertissimus. Utut sit, fuit ipse discipulus Ph. M. et materiam haud dubie bene intellexit sed tum ne moveretur synagoga, veritatem, ut inquit cum scriptura D. Augustinus, occultavit. Alius quidam pastor in Langenzenn (puto tibi oppidulum esse notum situ) reversus a colloquio, mente captus subinde cupit, ut expungatur ejus nomen, se paratum quodvis potius supplicium perferre, quam per omnem suam vitam deinceps veritatem, uti jam fecisset, abnegare. Plura possem hujusmodi quae acciderunt exempla enumerare. —

---

34) Ἀγύρτης, Landſtreicher. Ohne Zweifel iſt Andreä ſelbſt gemeint.

35) Correctura?

Der Philippismus war unterdrückt, aber nicht vernichtet. Zum Heile der lutheriſchen Kirche lebte er in manchfacher Form (ſpäter als Synkretismus, Pietismus u. dgl.) wieder auf, ſtets freilich von der Orthodoxie gehaßt und bitter verfolgt. Zum erſtenmale war es in Sachſen ſelbſt, wo er ſein Haupt wieder ein wenig zu heben ſuchte; aber er mußte es blutig ſenken. Der Geiſt der Flacianer war kein anderer geworden. Wie uns dieſer finſtere Dämon am Anfange dieſes ganzen Abſchnittes, bei der Flucht der engliſchen Gemeinden, entgegentrat, ſo tritt er uns hier am Ende wieder vor die Augen.

Churfürſt Auguſt war geſtorben (1586) ſein Nachfolger Chriſtian war der Partei, welche die Concordienformel durchgeſetzt hatte, nicht hold; er verbot das Polemiſiren gegen die „Calviniſten" auf der Kanzel, und ſeinem gleichgeſinnten Kanzler, Nicolaus Crell, einem Manne von hoher und ächter Bildung und unerſchütterlicher Amtstreue, welcher freilich auf das Gezänke der Flacianer hoch herabſehen mußte, erließ er ſogar die Unterſchrift der Concordienformel. Natürlich reizte dies den Haß der Theologen, und man ſuchte nach einer Gelegenheit, dem Kanzler beizukommen. Als nun in einem durch ihn veranſtalteten neuen Abdruck von Luther's Bibelüberſetzung (wovon jedoch nur die hiſtoriſchen Bücher des a T. erſchienen) der Hofprediger Salmuth Summarien beifügte, ſo machte man die glückliche Entdeckung, daß in dieſen Summarien insgeheim der Calvinismus ſtecke, und als der Exorcismus, von welchem Luther ſelber in der Vorrede zu ſeinem Taufbüchlein geſagt hatte, er könne ihn und manches andre aus politiſchen Rückſichten noch nicht abſchaffen, im Jahre 1591 durch den Churfürſten (nach dem einmal hergebrachten Episcopalſyſtem) abgeſchafft wurde, ſo glaubte man in dieſer Maaßregel nun den vollen Calvinismus zu ſehen. So wäre es alſo ein confeſſioneller Unterſchied, daß bei den Lutheranern die Kinder den Teufel im Leibe mit zur Welt brächten, bei den Reformirten aber nur die Erbſünde? Man ſah die Thorheit einer Behauptung, die zu dieſer Conſequenz führte, nicht ein. Mirus, der Verfaſſer jener torgiſchen Artikel, die ſelber einſt für calviniſirend

gegolten hatten, polemiſirte auf der Kanzel gegen den Kanzler, und wurde wegen dieſes jedenfalls aufwiegleriſchen Schrittes gefangen geſetzt. Dieſe Beſtrafung ſeines ächtflacianiſchen Verſuches, von der Regierung an den Fanatismus des Pöbels zu appelliren und durch dieſen jener zu imponiren, war kein Unrecht, aber freilich auch keine Klugheit. Der Fanatismus brach nun nur heftiger los, und es kam überdies zu einer Coalition des Clerus mit dem Adel, welcher auf Crell als einen Emporkömmling bürgerlicher Abkunft ſchon lange eiferſüchtig war. Nur zu bald, noch in demſelben Jahre 1591, erhielt dieſe Coalition durch den Tod des Churfürſten freien Spielraum. Kaum hatte Crell die Leichenpredigt gehalten, ſo wurde er in's Gefängniß geworfen und es erſchien gegen ihn und gegen die Zerbſter Geiſtlichen, welche eine Bittſchrift um Abſchaffung des Exorcismus unterſchrieben hatten, ein wahrhaft gottesläſterliches Pamphlet [36]).

36) In Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie, II, S. 743. Es iſt eine Traveſtie des zweiten Pſalms. „Auslegung wider die Calviniſten nach „dem andern Pſalm. — Warum toben die Calviniſten, und die Sa„cramentirer reden ſo läſterlich. Die Zerbſter im Lande lehnen ſich auf, „und die Calviniſchen Herren rathſchlagen mit einander wider die Lu„theraner und ihren Geſalbten. Laſſet uns zureiſſen ihre ketten, und „von uns werfen ihre ſekten. Aber der Herr zu Weimar lachet ihr, und „der Churfürſt zu Brandenburg ſpottet ihr. Sie werden eins auf dem „Landtage mit ihnen reden, mit zorn und grimm werden ſie ſie erſchre„cken. Aber ſie haben die verjagten Pfarrherren wieder eingeſetzt in „ihre heilige Stände, die werden von einer ſolchen Weiſe predigen, die „Gott zu ihnen geſagt hat: Ihr Lutheraner ſeyd meine Söhne, die „Calviniſten habe ich nicht gezeuget: Heiſchet von mir, ſo will ich euch „die Zwinglianer zum Erbe geben, und alle Calviniſten zum Eigenthum; „Ihr ſollt ſie mit einem eiſern Scepter zerſchlagen, wie Zwingler ſollt „ihr ſie erſchrecken. So laſſet euch nun weiſen, ihr Zerbſter, und laſſet „euch züchtigen ihr Herr Dr. Crell im gefängniß unter der erden. Die„net den Lutheranern mit furcht, und weinet mit zittern. Küſſet die „Lutheraner, daß ſie nicht zürnen, und ihr umkommet auf dem Land„tage; Dann ihr zorn wird bald anbrennen, aber wol allen, die ſich „nicht unterſchrieben haben. — Gedruckt im Jahr 1602."

Gegen Crell leitete man mit Mühe einen Proceß ein. Er war nie vom Rechte gewichen; die Abſchaffung des Exorcismus hatte er in ſeines Fürſten Auftrag angeordnet. Man bürdete ihm nun hochverrätheriſche Unterhandlungen mit Frankreich auf; er behauptete und erwies ſeine Unſchuld; nichts deſtoweniger wurde er nach zehnjährigem Proceß zum Tode verurtheilt, und den 1. Okt. 1601 zu Dresden enthauptet. „Der Scharfrichter [37]) hat den Kopf aufgerichtet, „beſchauet und geſagt: O Crell, wie gefallen dir die calviniſche „Streiche. O es ſtecken in dieſem Kopf viel verwirrte calviniſche „Sachen. Es ſeind ihrer noch mehr unter dem Haufen, ich denke „ſie ſollen theils auch noch in meine Fäuſte gerathen. — Den Kör„per haben die Henkersknechte hingeriſſen, und hin und hergeriſſen, „alſo daß die fältzame (filzene) Strümpf ſich darüber abgeſtrichen; „als ihn die Leut vor wohl beſchauet, und ein ſolch Gedräng um ihn „geweſen, daß der Körper mit Füßen getreten worden, und man ihn „wegſchaffen müſſen.“

Warum macht man gerade von Servet ein ſolches Geſchrei? —

Wenden wir uns nun einem Kreiſe zu, wo man zwar von der leiblichen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Brod und Wein nichts wiſſen wollte, deſto mehr aber auf die geiſtliche Einheit mit Chriſti Perſon und Weſen hielt.

Die einzelnen Confeſſionen der (im engern Sinne) reformirten Kirche bilden zur Concordienformel einen merkwürdigen Gegenſatz. Man hat oft die Behauptung ausgeſprochen, die reformirte Kirche habe weder ein allgemeingültiges Symbol, noch ſelbſt eine allgemein anerkannte Lehre. Jedes Land habe ſeine eigene Confeſſion, und in jeder Confeſſion werde die Lehre, auch die Abendmahlslehre, wieder anders dargeſtellt. Die Reformirten ſeyen alſo untereinander uneins. Es half auch gar nichts, daß dieſe durch Wort und That betheuerten und bewieſen, ſie ſeyen alle untereinander eins. Man blieb dabei, ſie ſeyen in Fraktionen und widerſtreitende Partien zerriſſen. Man kann ſich wohl ſchwerlich etwas lächerlicheres denken, als wenn ein

---

37) S. den Bericht bei Arnold S. 739.

Dritter Leuten, die unter einander im beſten Frieden leben, und einander feierlich und faktiſch als Genoſſen Eines Glaubens anerkennen, die Verſicherung aufdringen will, ſie lebten in Hader und Streit und ihre Anſichten widerſprächen einander! Geſetzt es fänden ſich in den einzelnen Bekenntnißſchriften der ref. Kirche wirklich kleine Differenzen, ſo würde ja doch die Geſchichte dieſer Kirche einhellig bezeugen, daß dieſe jene Differenzen durchaus nicht als Urſachen zur Trennung und Spaltung betrachtet habe; denn die Reformirten aller Landeskirchen haben einander ſtets als Glaubensbrüder anerkannt, ihre einzelnen Glieder gegenſeitig jederzeit zur Communion zugelaſſen, und ſtanden überhaupt allezeit in einer viel engeren brüderlichen Verbindung, als die einzelnen lutheriſchen Landeskirchen, wo ſo häufig die eine die andre als heterodox beargwöhnte, und wo vollends eine brüderliche Verbindung ſchon durch das Episcopalſyſtem und die dem Landesherrn zugeſtandene Kirchengewalt unmöglich wurde.

Der wahre Sachverhalt iſt vielmehr dieſer. Während in der lutheriſchen Kirche **keine dogmatiſche Einheit** da war, ſondern eine Unzahl von Schulen, Richtungen und Syſtemen ſich einander mit Waffen mehr noch des Fleiſches als des Geiſtes bekämpften, und es deshalb unzähliger Reiſen, Miſſionen, Convente, Kommiſſarien, Unterhandlungen und Transaktionen bedurfte, um am Ende eine ſehr weitläufige, durchaus ſcholaſtiſche, theologiſch-ſchulmäßige, künſtliche Feſtſtellung des Dogma zu bewirken, welche ſelbſt nur inſofern als Bekenntniß der Kirche betrachtet werden konnte, als die **Theologen** es waren, welche ſprechen konnten: **L'église c'est nous**; und während dann ſelbſt dieſer eiſerne Ring, weit entfernt die Einheit wirklich herzuſtellen, vielmehr nur das Objekt und den Anlaß zu unaufhörlichen neuen Streitigkeiten bildete, und es nicht vermochte, die Reaktionen zurückzuhalten, welche in ununterbrochener Reihe ſich dagegen erhoben: ſo hat die reformirte Kirche ſich nie veranlaßt geſehen, Schritte zu thun, um eine Einheit des Dogmas erſt zu bewirken, weil ſie deſſen **gar nicht bedurfte**, weil ihr Dogma nicht künſtlich gemacht, ſondern nur aus den vorhandenen exegetiſchen Prinzipien entwickelt zu werden brauchte, und weil dieſe Prinzipien ſowie die ſämmtlichen

Grundlinien der Entwicklung überall und allgemein gleicherweiſe anerkannt waren In größter Unbefangenheit ſtellte daher jede Landeskirche für ſich ihr Symbol auf, jenachdem eine äußere Veranlaſſung ſich ergab; man findet nicht die leiſeſte Spur, daß bei der Abfaſſung des einen auf die ſchon vorhandenen anderen wäre Rückſicht genommen worden, und dennoch ſtimmen alle dieſe Bekenntniſſe in der Lehre überein.

Von einigen derſelben will man wiſſen, ſie näherten ſich mehr dem lutheriſchen Dogma, und das habe die reformirte Kirche den Lutheranern zu danken. Es liegt darin etwas wahres und viel falſches. Wahr iſt, daß in älteren Symbolen, wie z. B. der Mylhusiana, nur die Grundlineamente ſich finden. („Daß Chriſtus im Abendmahl ſeinen Leib und Blut, d. i. ſich ſelbſt, den Seinen wahrlich anbietet und zu ſolcher Frucht zu nießen giebt, daß er je mehr und mehr in ihnen und ſie in ihm leben.“ Alſo faktiſche Erneuerung der continuirlichen centralen Einheit. Ferner, daß Chriſtus nicht den Bauch, ſondern „das geiſtliche Leben“ ſpeiſt.) Wahr iſt, daß dagegen Bekenntnißſchriften aus ſpäterer Zeit ſich in genauere Erörterungen einlaſſen, und ausdrücklich gewiſſen Mißdeutungen und Conſequenzen, welche die Lutheraner daraus zogen, vorbeugen durch nähere Beſtimmungen! Daran haben nun freilich jene Lutheraner inſofern einiges Verdienſt, als ſie durch ihre Verdrehungen zu ſolchen authentiſchen Interpretationen nöthigten. Der materielle Inhalt iſt aber in beiden Claſſen von Symbolen derſelbe, und es theilen ſich dieſelben einfach in zwei Klaſſen: a) in ſolche, welche 1530 — 1550 verfaßt ſind, in der Periode der Ausbildung der calviniſch-melanthoniſchen Lehre, vor dem zweiten Abendmahlsſtreit, und welche deshalb die calviniſche Lehre einfach poſitiv hinſtellen, und bloß den Gegenſatz gegen Zwingli's einſeitige Beziehung auf den Tod Chriſti und gegen Luther's Gegenwart im Brod und mündliche Nießung in's Auge faſſen, und b) in ſolche, welche nach 1550 nach dem Erwachen des weſtphal'ſchen Streites, verfaßt ſind, und deshalb die falſchen Anſchuldigungen und Conſequenzmachereien mit beſtimmten Ausdrücken abweiſen.

Zu den erſteren gehört die Confessio Mylhusiana, auch die Tetrapolitana, ferner der Catech. Genev. und der Cons. Tig. Aber dieſe alle ſind durch die ſpäteren mehr oder minder verdrängt worden [38]).

Zu der zweiten Klaſſe gehören die ſechs Hauptbekenntniſſe der reformirten Kirche: der Heidelberger Katechismus, die Confessio Helvetica posterior, die Confessio Gallicana, Confessio Belgica, Confessio Scotica und Declaratio Thoruniensis.

Was zunächſt die kirchenrechtliche Anerkennung derſelben betrifft, ſo muß man unterſcheiden zwiſchen der allgemeinen Anerkennung der Orthodoxie dieſer Bücher als Bekenntniſſe, und der ſpeciellen Einführung derſelben und Verpflichtung auf dieſelben als auf Symbole in einzelnen Landeskirchen. Die letztere blieb der Natur der Sache nach partiell. Es wäre ein Ueberfluß geweſen, wenn eine Landeskirche ihre Geiſtlichen auf mehr als Ein Symbol verpflichtet hätte. In dieſem Sinne hatte alſo die Conf. Helv. in der Schweiz, der Heidelberger Katech. in Deutſchland, die Decl. Thor. in Ungarn und Preußen, die übrigen Symbole je in ihren Ländern die rechtliche Bedeutung als Lehrnorm, und die Geiſtlichen wurden auf dieſelben, ſeltener durch einen einmaligen Religionseid, als vielmehr durch wiederholte Verleſung bei jeder Provinzial- oder Generalſynode und durch öffentliche feierliche jedesmal erneuerte Zuſtimmung, auf dieſelben verpflichtet. Nur der Heidelberger Kate-

38) Bekenntniſſe, die das zwingliniſche Dogma enthalten, wie z. B. die Concluſionen Zwingli's, die Berner Theſen, Zwingli's Privatconfeſſion an Karl V, haben entweder nie oder (die Berner Theſen) nur auf kurze Zeit kirchliche Geltung erlangt, und gehören in Eine Kategorie mit den mancherlei ſecundären Bekenntniſſen, die in der luther. Kirche zu momentanem Gebrauche auftauchten, z. B. den Articulis Marchicis, der Conf. Julia, dem Cons. Dresdensis, den torgiſchen Artikeln des Mirus u. dgl. — Die Conf. Czengerina, ebenfalls dem zwingl. Typus angehörig, wurde bloß von einer kleinen Partie oder Partei der ref. Ungarn, auf einer Synode zu Czenger (1557? 1570?) aufgeſtellt.

chismus macht hier eine Ausnahme, welcher nicht bloß in der Pfalz als Symbol, ſondern in faſt allen reformirten Kirchen als Katechismus in kirchlichen Gebrauch kam. Was nun die Anerkennung ſämmtlicher Symbole als kirchlichen Bekenntniſſes betrifft, ſo war dieſelbe univerſell. Die einzelnen Kirchen erkannten gegenſeitig einander als Kirchen des gleichen Bekenntniſſes an, nicht bloß negativ, indem ſie einander nicht verdammten, ſondern poſitiv, indem z. B. der Holländer, der in die Schweiz kam, u. ſ. f. hier ohne weiteres als Bekenner der Conf. Helv. u. ſ. f. betrachtet wurde und ſich ſelbſt betrachtete, und ebendasſelbe Verfahren bei Beſetzung der theologiſchen Lehrſtühle beobachtet wurde. Man betrachtete dies nicht ſo, als ob nun das betreffende Individuum von der einen zu einer andern Confeſſion übergegangen wäre, ſondern der Bekenner Einer Confeſſion galt eo ipso als Bekenner aller andern. Dieß wurde in einem beſtimmten Falle auch noch beſonders ausgeſprochen; nämlich auf der Dortrechter Synode (sessio 146) erklärten ſämmtliche Abgeordnete ſämmtlicher übrigen reformirten Kirchen, daß ſie alle in der Conf. Belg. das Bekenntniß ihres Glaubens und ihrer Kirche, resp. die lautere Lehre der h. Schrift, erkännten.

Sehen wir nun die Beſtimmungen jener ſechs Symbole über das h. Abendmahl genauer an.

Den Heidelberger Katechismus kennen wir bereits. Die **Confessio Gallicana** wurde von der erſten Generalſynode der reformirten Kirche zu Paris (1559) unter dem Vorſitz des Pfarrers Antoine de la Roche Chandieu, eines perſönlichen Schülers von Calvin, (und wahrſcheinlich von ihm ſelbſt) entworfen und angenommen, darauf 1561 zu Poiſſy Karl dem neunten feierlich übergeben, und den 13. April 1571 auf der Synode von Rochelle unter dem Beiſeyn von Chandieu und Beza feierlich zum Bekenntniß der ref. Kirche Frankreichs erhoben, und von Heinrich IV als ſolches anerkannt und beſtätigt. — Sie beſtimmt (art. 15) über die Perſon Chriſti: Credimus in una eademque persona, quae est Jesus Christus, vere et inseparabiliter duas illas naturas sic esse conjunctas, ut etiam sint unitae; manente tamen unaquaque illarum natu-

rarum in sua distincta proprietate, ita ut quemadmodum in ista conjunctione, divina Verbi natura proprietates suas retinens, mansit increata, infinita et omnia replens; sic etiam natura humana manserit mansuraque sit in aeternum finita, suam illam naturalem formam, dimensionem atque adeo proprietatem habens, cui nimirum veritatem humanae naturae non ademerit resurrectio et glorificatio sive assumtio ad dexteram patris. Ueber das h. Abendmahl enthält ſie drei Beſtimmungen. Erſtlich, daß es ſich im heil. Abendmahl nicht bloß um das Verdienſt des Todes Chriſti, ſondern um die reale, centrale Vereinigung mit Chriſti Fleiſch und Blut, und zwar um daſſelbe Genus derſelben, wie außer dem h. Abendmahl handle [39]). Zweitens daß Chriſtus nicht local zu uns herabkomme, ſondern durch eine wunderbare, allmächtige, außer allem Bereich der Begreiflichkeit und der Naturkategorieen liegende Wirkung ſeines heil. Geiſtes real ſich und die Subſtanz ſeines Leibes und Blutes uns mittheile, und wir von unſerer Seite den Glauben lediglich als empfangendes Organ mitbringen müſſen [40]). Drittens, daß der Ausdruck spiritualiter nicht von einer imaginären Gegenwart Chriſti im Gedanken verſtanden, ſondern geſetzt werde, um zu zeigen, einerſeits, daß jene Mittheilung nicht nach den Geſetzen der Natur, ſondern nach denen der Allmacht geſchehe, andrerſeits, daß ein geiſtliches Verhalten des Menſchen die Bedingung ſey, um dieſe Himmelsſpeiſe in ſich aufzunehmen [41]).

---

39) Affirmamus, sanctam Coenam Domini esse nobis testimonium nostrae cum Domino nostro Jesu Christo unitionis, quoniam non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus.

40) Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus: credimus tamen eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute per fidem apprehensa nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia.

41) Dicimus autem, hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis

Hier findet nun auch keine einzige der Gefahren einer Mißdeutung mehr ſtatt, die wir § 41 in der ref. Lehre noch bemerkten. Der Glauben iſt ſehr deutlich als Bedingung beſtimmt, und von der operatio Spir. sancti als der Urſache ſcharf unterſchieden. Daß Chriſtus ſich der anima mittheile, iſt nicht geſagt; mithin fällt auch die Mißdeutung, wozu dieſer Ausdruck hätte Anlaß geben können, hinweg. Ebenſo wird Chriſti verklärter Leib nicht als grobmaterieller gedacht; da vielmehr die Mittheilung der Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti gelehrt wird, fällt jedes Bedenken hinweg. Vollends durch die Beſtimmung des Begriffes spiritualiter wird gerade die Lehre, welche von der Concordienformel als die reformirte calumniatoriſch ausgegeben wird, hier von der ref. Kirche ausdrücklich verworfen.

Die **Confessio Scotica** wurde auf der Nationalſynode zu Edinburg 1560 zum kirchlichen Bekenntniß der reformirten Kirche Schottlands erhoben. Sie wurde durch eine Commiſſion, unter deren Gliedern Knox war, in der kurzen Zeit von vier Tagen ausgearbeitet. Dieſer Raſchheit ihrer Entſtehung, ſowie dem ganzen Charakter der Knoxiſchen Reformation und des, den wiſſenſchaftlichen Fragen abgewandten Volkes entſpricht der Mangel an Präciſion im Ausdruck. Dieſer macht ſich auch im 21. Artikel „de sacramentis“ fühlbar. Die Darſtellung iſt breit, wortreich, weitſchweifig, die Ausdrücke oft zweideutig; doch eine aufrichtige, argloſe Interpretation läßt über die wahre Meinung nicht im Zweifel. – Trefflich und gut iſt eine erſte Beſtimmung, wo das Verhältniß zur Taufe dahin beſtimmt wird, daß man in der Taufe ein für allemal in Chriſtum eingepflanzt werde, im Abendmahle aber Chriſtus ſich mit uns verbinde und unſre Seelen im eigentlichen Sinne ſpeiſe. Hier wird zugleich die Lehre, daß Brod und Wein nuda signa ſeyen, „durchaus verdammt“, und ſie werden

---

loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc mysterium nostrae cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet; denique, quoniam cum sit Divinum ac coeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest.

für obsignationes der Erfüllung der von Chriſto verheißenen Lebensvereinigung erklärt 42). Zweideutiger erſcheint eine *zweite* Beſtimmung. Der Transſubſtantiation wird nämlich die Lehre entgegengeſetzt: haec unio ... operatione Spiritus sancti efficitur, qui nos *vera fide supra omnia*, quae *videntur*, quaeque *carnalia et terrestria* sunt, *vehit*, et, ut vescamur corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti efficit, quodque nunc est in coelo et in praesentia Patris pro nobis apparet. Hier wird die illocale allmächtige objektive operatio des h. Geiſtes erſtlich mit Lasco's (nicht Calvin's) Ausdruck als evectio der Seele in den Himmel beſchrieben, und ſodann überdies noch ohne weiteres mit der fides von unſerer Seite ſo zuſammengeſtellt, als ob dieſe eine mitwirkende *Urſache* wäre. Das läßt ſich nun allerdings ſo deuten, als ob die genießende „anima" durch den h. Geiſt zum ſubjectiven Glauben ſtimulirt, im *Gedanken* ſich zu Chriſto emporſchwänge. Allein dieſe Zweideutigkeit wird doch wieder aufgehoben durch zwei folgende Beſtimmungen. Denn es heißt *drittens*, daß das Seyn Chriſti im Himmel kein Hinderniß einer ſolchen Vereinigung ſey, wobei ipse in illis et illi in ipso maneat, imo ita fiunt caro de carne et os de ossibus ejus, quod, sicut aeterna deitas *carni Jesu Christi* vitam et immortalitatem tribuat, ita etiam *caro et sanguis ejus*, dum a nobis editur et bibitur, easdem nobis praerogativas confert. Aus-

---

42) Sacramenta .... certitudinem promissionis Christi et felicissimae illius conjunctionis, unionis et societatis, quam electi cum capite suo Jesu Christo habent, *obsignare* confitemur. Itaque vanitatem eorum, qui affirmant, Sacramenta nil aliud quam mera ac nuda signa esse, *omnino damnamus*. Quin potius certo credimus, per *baptismum* nos in Christo Jesu *inseri*, justitiaeque ejus, per quam omnia nostra peccata teguntur et remittuntur, participes fieri; atque etiam, quod in *Coena Domini* rite usurpata Christus ita *nobis conjungitur*, quod sit ipsissimum animarum nostrarum nutrimentum et pabulum.

drücklich wird alſo gelehrt, daß wir nicht bloß mit der Gottheit oder dem Geiſte ſondern auch mit der Menſchheit und dem Leibe Chriſti geſpeiſet werden. Schon dies zeigt unwiderleglich, daß die Verfaſſer an eine objektive, reale Mittheilung dachten. Weiter wird dies beſtätigt durch eine vierte Beſtimmung. Nachdem nämlich bemerkt iſt, daß jene Vereinigung non eodem tempore solum neque propria facultate et virtute sacramentorum solum bewirkt werde, wird ausdrücklich die köſtliche Beſtimmung beigefügt, daß es nicht auf den Glaubensgrad ankomme, und daß ſolchen, die im Momente der Handlung ſchwach ſind im Glauben, doch Chriſti Leib und Blut als ein guter Samen eingeſenkt werde, der dann ſpäter ſeine Frucht bringe; denn Chriſtus allein mache die Sacramente wirkſam; ihre Fruchtbarkeit aber hänge ab vom heil. Geiſt, der Chriſti Verheißung ſtets erfülle, vorausgeſetzt daß Chriſtus durch den Glauben ergriffen werde [43]). — In der Form iſt alſo dieſe Confeſſion ſehr unvollendet; daß ſie aber in der Lehre mit den übrigen übereinſtimme, läßt ſich bei aufrichtiger und ehrlicher Betrachtung nicht leugnen.

Die **Confessio Belgica**, von dem nachmaligen Märtyrer Guido de Bres 1561 verfaßt, trat als gemeinſames Symbol ſämmtlicher in den Niederlanden zerſtreuten reformirten Gemeinden an die Stelle verſchiedener einzelner, bis dahin in Geltung geweſener Katechismen und Confeſſionen, und wurde dann nach der Befreiung

---

43) Imo et insuper utcunque fideles, negligentia et infirmitate humana oppressi, non quantum velint proficiunt in ipso tempore dum Coena celebratur, tamen postea velut semen vivificum bonae terrae commissum fructum producturum asserimus. Nam Sp. s., qui nunquam potest ab institutionis Christi recto usu dividi, fideles fructu illius mysticae actionis non frustrabitur. Verum totum hoc (der fructus) ex vera fide Jesum Christum apprehendente, qui solus facit Sacramenta (der Same) nobis efficacia provenire dicimus. Itaque quicunque nobis detrahunt, quasi nos affirmaremus vel crederemus Sacramenta nil aliud esse, quam nuda et vacua signa, injuriam nobis faciunt, et contra manifestam veritatem loquuntur.

der Niederlande und Organiſation der niederl. ref. Kirche auf der Dortrechter Synode von den Niederländern und ſämmtlichen Abgeſandten der ganzen reformirten Kirche feierlich approbirt. Ihre Lehrbeſtimmungen ſind ausgezeichnet. Das h. Abendmahl habe Chriſtus eingeſetzt, um die, welche er wiedergeboren hat, zu nähren und zu ſtärken. Nun wird auf die Frage eingegangen, was in uns genährt werde. Hier iſt die einer Mißdeutung fähige Antwort: anima, ganz vermieden, und der neue Menſch, der durch die Wiedergeburt entſtanden iſt, als das Objekt jener Speiſung bezeichnet [44]). Dann wird die überhaupt ſtattfindende centrale Einheit mit Chriſto ſo bezeichnet, daß „wie Brod und Wein die Speiſe ſey für das Leben des natür„lichen Menſchen, ſo Chriſtus das vom Himmel gekommene Brod des „neuen Menſchen ſey, der ihn unter dem Beiſtand des h. Geiſtes durch „den Glauben in ſich aufnehme." Nun habe uns aber Chriſtus dieſe letztere Speiſung durch die erſtere erſtlich dargeſtellt, ſodann bezeugt; bezeugt nämlich, daß ſo gewiß wir Brod und Wein mit dem Munde als dem aufnehmenden Organ empfangen, wir eben ſo gewiß Chriſti wahren Leib und wahres Blut mit dem Glauben als dem aufnehmenden Organ empfangen [45]). Sehr wichtig iſt die aus-

---

44) Qui vero regenerati sunt, duplicem in se vitam habent: unam quidem carnalem et temporalem, quam secum a prima nativitate sua attulerunt, et haec communis est omnibus hominibus; alteram spiritualem et coelestem, quae illis donatur in secunda illa nativitate, quae fit per verbum Evangelii in unione corporis Christi, et haec vita non est communis nisi solis electis Dei.

45) Ut autem panem hunc spiritualem et coelestem Christus nobis figuraret sive repraesentaret, instituit panem et vinum terrenum et visibilem in corporis et sanguinis sui sacramentum, ut iis nobis testificetur: quam vere accipimus et tenemus manibus nostris hoc sacramentum, illudque ore comedimus (unde et postmodum vita haec nostra sustentatur) tam vere etiam nos fide, quae animae nostrae est instar et manus et oris, recipere verum corpus et verum sanguinem Christi in animis nostris, ad vitam spiritualem in nobis fovendam.

drückliche, ſcharfe, klare Beſtimmung, daß der Glaube nur aufnehmendes Organ, mithin ebenſo wenig Urſache der Mittheilung des Leibes Chriſti als der Mund Urſache der Mittheilung des Brodes iſt. Wichtig iſt ferner die ſcharfe Beſtimmung, daß durch dieſen Akt der ſchon vorhandene neue Menſch genährt, geſpeiſt, erhalten, gefördert werden ſoll, daß wir mithin nicht bloß die Verſicherung empfangen, daß eine Lebensgemeinſchaft zwiſchen Chriſtus und uns überhaupt da ſey, ſondern daß vielmehr die daſeyende Lebensgemeinſchaft durch eine neue Mittheilung gefördert und geſteigert wird.

So wird denn auch weiter beigefügt: Christus perficit in nobis revera, quaecunque ipse nobis his sacris signis repraesentat.

Nun wird die Art der Mittheilung beſtimmt: Modus ipse ingenii nostri captum superat, nec percipi a quoquam potest, quod videlicet operatio Spiritus Sancti occulta sit et incomprehensibilis [46]).

Sodann wird die Frage beantwortet, was wir empfangen, ob etwa nur den Geiſt, nur die Gottheit Chriſti? Dicimus, id quod comeditur esse ipsissimum Christi corpus naturale, et id quod bibitur, verum ipsius sanguinem — ſodann das Organ der Aufnahme: at instrumentum seu medium, quo haec comedimus et bibimus, non est os corporeum, sed spiritus ipse noster idque per fidem.

Zum Schluſſe wird noch wiederholt, daß Chriſtus, obwohl im Himmel, dennoch ſich uns mittheile. Animam enim nostram miseram et afflictam, omnique consolatione destitutam, carnis suae esu ipsemet nutrit et roborat. Nicht alſo die Seele nährt ſich ſelber durch ihren geſteigerten Glauben; nicht in den Gedanken nimmt ſie Chriſtum auf. Sondern die Seele iſt ſchlechterdings

46) Die in der älteren Rezenſion hier folgenden Worte: interim nequaquam erraverimus, si dicamus fieri per fidem, hat die Dortrechter Synode bei der Reviſion geſtrichen.

hülfsbedürftig, hat in ſich kein Leben, keine Kraft, und Chriſtus iſt's, der ſie real ſpeiſet [47]).

Die **Confessio Helvetica posterior**, war von Bullinger 1562 zu irgend welchem Privatzweck verfaßt worden. Als Friedrich III von der Pfalz vor jenem Augsburger Reichstag 1564, wo man ihn von den Rechten der proteſtantiſchen Stände auszuſchließen trachtete, Bullinger'n um eine genaue Darſtellung der calviniſchen Lehre bat, um die Calumnien der Gegenpartei ſchlagend widerlegen zu können, ſo überſandte ihm Bullinger jene Schrift, welche nun nicht allein dem Churfürſten vollkommen zuſagte, ſondern auch bald bei ſämmtlichen ref. Schweizerkantonen den Wunſch rege machte, ſich auf dieſelbe zu vereinigen. Im Jahre 1566 erſchien ein offizieller Abdruck mit den Unterſchriften der Stände Zürich, Bern, Schafhauſen, Sankt Gallen, Chur ſammt Bünden, Mühlhauſen, Biel und Genf. Der Cons. Tig. ward hiedurch überflüßig und außer Kraft geſetzt. Ehe zwei Jahre verfloſſen waren, hatten auch Neufchatel, Polen, Ungarn und Schottland ihre Uebereinſtimmung mit dieſem Bekenntniß ausdrücklich erklärt, und vom Jahre 1644 an werden auch Baſel, Glarus und Appenzell a. Rh. unter den Bekennern desſelben auf dem Titel angeführt. Sie wurde in's Romaniſche, Polniſche, Ungariſche und Niederländiſche zu kirchlichem Gebrauche (außerdem auch in's Arabiſche, Türkiſche und Italiäniſche) überſetzt.

---

47) Guericke hat in ſeiner Symbolik (S. 526) geſagt: Leibliches könne doch nicht geiſtig genoſſen werden, und daraus geſchloſſen, daß wer den oralen Genuß leugne, ſomit auch jeden wahren Genuß leugne. Allein dieſen „geiſtigen" Genuß in dieſem Sinne hat er auf ſeine Rechnung zu ſetzen. Auf ſeine Rechnung kömmt die flache und pantheiſtiſche Auffaſſung der Seele als eines imaginären Nichts, als einer Fluktuation von Gedanken. Die Seele iſt eine reale, bleibende Subſtanz, freilich keine materielle, (aber auch Chriſti verklärter Leib iſt nicht materiell, ſondern ein *σῶμα πνευματικόν*), wohl aber ein Subſtantielles, welches auf die wechſelnden materiellen Subſtanzen des Leibes beſtimmend einwirkt als Belebendes. Dieſe Seele (im reformirten Sinn) läßt gar wohl eine reale Speiſung mit Chriſti Leib und Blut zu.

Erſt wird hier (art. 21) der *Name* „Coena“ erklärt, und dabei gelegentlich bemerkt, daß fideles in ipsa spiritualiter cibantur et potantur. Sodann wird gelehrt, der *autor Coenae* ſey Christus, qui primus eam ecclesiae suae consecravit. Durat autem ea consecratio vel benedictio adhuc apud omnes eos, qui non aliam coenam, sed illam ipsam celebrant, quam dominus instituit; ad quam verba coenae domini recitant, et in omnibus ad unum Christum vera fide respiciunt, ex cujus veluti manibus accipiunt, quod per ministerium ministrorum ecclesiae accipiunt. *Drittens* wird geſagt, daß das h. Abendmahl in ſeiner Totalität nach Chriſti Wort: hoc facite in mei commemorationem, zum *Gedächtniß* ſeines *Todes* und ſeines *Lebens* in uns gefeiert werde [48]. *Viertens* daß dies beneficium *renovatur toties*, *quoties* coena domini celebratur, d. h. a) obsignatur, quod revera corpus domini pro nobis *traditum* et sanguis ejus in remissionem peccatorum nostrorum *effusus* est. b) Hiemit verbindet ſich aber ein neuer Akt der *Mittheilung* Chriſti: visibiliter *repraesentatur*, quod intus in anima invisibiliter per ipsum Spiritum sanctum *praestatur*. *Accipiunt* fideles, quod datur a ministro domini; et edunt panem domini, ac bibunt de poculo domini; intus *interim* (alſo *gleichzeitig*) opera, Christi per spiritum sanctum (alſo *objektive* Wirkung *Chriſti*, nicht ſubjektive Glaubensthat!) percipiunt etiam *carnem* et *sanguinem* domini, et pascuntur his in vitam aeternam. Etenim caro et sanguis Christi verus cibus et potus est ad vitam aeternam et Christus ipse, quatenus pro nobis traditus et salvator noster est, illud praecipuum Coenae est, nec patimur quicquam aliud in locum ejus substitui.

---

48) Retinere vult Dominus ritu hoc sacro in recenti memoria maximum generi mortali praestitum beneficium, nempe quod tradito corpore et effuso suo sanguine omnia nobis peccata nostra condonavit, ac a morte aeterna et potestate diaboli nos redemit, jam *pascit* nos sua carne et potat suo sanguine, quae vera fide spiritualiter percepta alunt nos ad vitam aeternam.

Nachdem nun ſo die Beziehung auf Chriſti Tod und die reale Lebensmittheilung, das Gedächtniß und der neue Akt, die repraesentatio und obsignatio der Verſühnung und die praestatio der realen Speiſung, die ſymboliſche und die pignorelle Bedeutung von Brod und Wein, neben einander geſtellt, und beide Momente in ihrem Rechte anerkannt ſind, ſo wendet ſich ſofort fünftens die Rede dem zweiten Momente, der Speiſung, zu. Dreierlei manducatio wird unterſchieden: a) Die corporalis, qua cibus in os percipitur, dentibus atteritur et in ventrem deglutitur. So werde gemeine Speiſe gegeſſen, nicht aber Chriſti Leib nach Joh. 6. b) Die spiritualis, wie man Chriſtum continuirlich eſſe. Unter spiritualis werde nicht verſtanden, cibum mutari in spiritum (wie Guericke die ref. Lehre auffaßt) sed, manente in sua essentia et proprietate corpore et sanguine domini, ea nobis communicantur — non corporali modo, sed per spiritum sanctum. Dieſer „applicat et confert“ Chriſtum ſammt ſeinem Verdienſt, ita ut Christus in nobis vivat et nos in ipso vivamus, efficitque ut ipsum, quo talis fit cibus et potus spiritualis noster i. e. vita nostra, vera fide percipiamus [49]). Denn Chriſti Leib und Blut ſtärken nicht etwa nur die Seelen, ſondern dienen denſelben geradezu zur „Erhaltung“ (sed etiam in vita conservant.) Es werde alſo hier nicht an einen cibus imaginarius gedacht, ſondern an Chriſti realen Leib und Blut [50]). c) Endlich die manducatio sacramentalis unterſcheide ſich dem Genus nach und der Art nach wie Chriſtus empfangen wird, nicht von der vorigen; denn auch hier finde keine mündliche Nießung des Leibes Chriſti ſtatt. Wohl aber unerſcheide ſie ſich dadurch, daß zu jener unmerklichen inneren Mittheilung Chriſti hier

---

49) Man beachte, daß hier von der continuirlichen manducatio außer dem Sacramente die Rede iſt.

50) Wie ganz anders lautet dies, als in der Concordienformel, welche die mand. spir. Joh. 6 zu einem nur ſubjektiven credere verflacht und entleert!

das äußere Pfand hinzukomme [51]), und hier alſo der ſchwache Glaube durch eine von ſeinen Schwankungen unabhängige, objektiv gewiſſe neue Mittheilung Chriſti geſtärkt, und ſo das bisher ſchon vorhandene Leben geſteigert werde [52]).

Ferner habe das heil. Abendmahl nebenbei auch die Bedeutung eines öffentlichen Bekenntniſſes. Auch werde hier (ein Gedanke Lu-

---

51) Fidelis non tantum spiritualiter et interne participat vero corpore et sanguine domini, sed foris etiam accedendo ad mensam domini accipit visibile corporis et sanguinis domini Sacramentum. Guericke ſagt (S. 528), die Conf. Helv. ſtatuire zwiſchen der mand. spir. und sacr. „keinen weiteren Unterſchied als den der Ab- „oder Anweſenheit der ſymboliſchen Handlung", und der letzteren „komme „nur eine darſtellende Bedeutung zu". Zum Beweis für letzteres führt der ſcharfſinnige und redliche Mann die obencitirte Stelle an, wonach der h. Geiſt das, was äußerlich dargeſtellt wird, gleichzeitig innerlich leiſtet!! Ja er giebt ſelbſt als Lehre der Conf. Helv. an: „Brod und „Wein ſymboliſiren die damit verbundene innerliche Wirkung „des h. Geiſtes." Alſo ein Symbol, das eine mit ihm verbundene Wirkung ſymboliſirt, iſt „nur darſtellend"?! Etwa ſo, wie ein Blitz, der ein Haus anzündet, nur eine optiſche Täuſchung iſt! — Sowie aber Guericke anerkennt, daß in der Ab- oder Anweſenheit nicht bloß einer darſtellend ſymboliſchen, ſondern einer real verſiegelnden Handlung der Unterſchied zwiſchen der mand. spir. und sacr. beſteht, ſo wird er dann auch anerkennen müſſen, daß dieſer Unterſchied groß genug iſt. Ein andres iſt, ob ich weiß, und je nach meiner Stimmung auch fühle, daß Chriſtus überhaupt in mir lebendig geworden iſt, ein anderes, ob ich jetzt „aus ſeinen Händen" ein von meiner Stimmung unabhängiges, objektives Pfand empfange, daß ich zugleich mit dieſem Pfande auch ihn ſelbſt neu mitgetheilt empfangen ſoll.

52) Erſt wird der Erfolg, die Frucht des Sacraments im allgemeinen angegeben. Pergit in continuatione communicationis, fides crescit et spiritali alimonia reficitur. Dann wird erklärt, wodurch dieſe Frucht bewirkt werde. Dum enim vivimus, fides continuas habet accessiones. Et qui foris vera fide sacramentum percipit, idem ille non signum duntaxat percipit, sed re ipsa quoque, ut diximus, fruitur.

ther's!) die Sündenvergebung nicht bloß im allgemeinen gepredigt, ſondern dem Einzelnen angeeignet.

Sodann wird ſechſtens geſagt, daß die, welche nulla cum fide accedunt, nur sacramenta (die Conf. Helv. folgt conſtant dem auguſt. Sprachgebrauch, wo das elementum visibile für ſich allein das sacramentum genannt wird) nicht res sacramenti empfangen. Daß das Brod der Leib Chriſti ſelbſt, oder daß dieſer in jenem ſey, wird verworfen. Beide ſeyen nur sacramentali modo verbunden (actus in actu).

Siebentens: der Leib Chriſti ſey im Himmel, und deshalb sursum elevanda sunt corda, d. h. Chriſtus „ſolle nicht im Brode angebetet," ſondern vom Himmel her erwartet werden. Obgleich aber im Himmel tamen non absens est ecclesiae suae celebranti coenam. Dies wird ganz vortrefflich erläutert durch das Beiſpiel der Sonne, die am Himmel und doch auch bei uns ſey.

Zum Schluſſe wird noch aufmerkſam gemacht, daß das h. Abendmahl nebenbei (praeterea) auch ein Mahl der Liebe zu den Brüdern ſey. Der Kelchraub und die Meſſe werden verworfen.

Die **Declaratio Thoruniensis** wurde auf einer unter Wladislaus IV zu Thorn 1645 gehaltenen polniſchen Generalſynode von den reformirten Theologen übergeben, mit ireniſcher Tendenz, doch durch die Ränke der Jeſuiten erfolglos. Sie wurde dann Bekenntniß der reformirten Kirche in Polen, Preußen und Brandenburg, dort neben der Conf. Helv., hier neben der Conf. Sigismundi. Ihrer ſpäten Entſtehung nach iſt ſie eigentlich nicht mehr eine Confeſſion, ſondern, ſo wie die Conf. Sig. und Repet. Anhalt. [53]), nur mehr

53) Die Conf. Sig. ſtellte Churfürſt Sigismund von Brandenburg im Mai 1614 aus nach ſeinem Uebertritt zur ref. Kirche. Die Polemik ſeines Lehrers Gedicke gegen die Reformirten bewog ihn zum Studium der Schriften der letzteren; dies überzeugte ihn von der Wahrheit ihrer Lehre. — Die Repet. Anhalt. iſt ein Manuſkript, deſſen ſich die anhaltiniſchen Theologen 1579 bei einem Geſpräch zu Kaſſel bedient hatten, und welches ſpäter aufgefunden und in Druck gegeben wurde. Wie

Deklaration, wie auch der Titel ſagt, d. h. eine zu beſtimmten Zwecken geſchehene weitläufigere Interpretation und Darlegung der Confeſſion. Da ſie aber als ſolche in einem bedeutenden Theil der ref. Kirche des Oſtens kirchliche Approbation erlangt hat, in Preußen und Brandenburg ſogar neben dem Heidelb. Katechismus als verflichtende Lehrnorm eingeführt wurde, ſo iſt ſie zu wichtig, um nicht doch den übrigen fünf Bekenntnißſchriften als ſechſtes beigezählt zu werden.

Dies muß mehr um ſo eher geſchehen, als dieſe **Declaratio Thoruniensis** die allerſchärfſte, genaueſte, man könnte ſagen eine unübertreffliche Darſtellung des ref. Dogmas enthält. Wir haben hier nichts zu thun, als die 14 Artikel des Kapitels **de Sacra Coena** hinzuſtellen.

1. **Sicut Baptismus est Sacramentum spiritualis nostrae in Christo regenerationis, ita sacra Coena est Sacramentum spiritualis in eodem nutritionis, quo Christus ipse per externa symbola panis et vini, verbo ejus sanctificata, quae in sui sacrificii memoriam corporaliter et visibiliter edere et bibere jussit, corpus suum pro nobis traditum et sanguinem N. Test. pro nobis effusum, in cibum ac potum spiritualem vitae aeternae nobis se exhibere et communicare testatur.**

2. **Constat igitur hoc Sacramentum rebus terrenis, pane et vino, et coelestibus, corpore et sanguine Domini, quae diverso quidem modo, utraeque tamen verissime, realissime et praesentissime nobis exhibentur. Nempe terrenae modo naturali, corporali et terreno, coelestes vero modo spirituali, mystico et coelesti, quem rationi et sensui inscrutabilem sola Fide tenemus; qua verba promissionis et rem ipsam promissam,**

Neuere dazu kommen konnten, ſolche theol. Privatabhandlungen den kirchlichen Bekenntniſſen beizuzählen, iſt mir ſchwer begreiflich. Wollte man lutheriſcherſeits auch alle handſchriftlichen Entwürfe, die zu allen Religionsconventen mitgebracht wurden, zu den kirchl. Symbolen zählen, ſo ließe ſich auch dort die Zahl derſelben in's Fabuloſe vermehren.

videlicet Christum crucifixum cum omnibus suis beneficiis, apprehendimus.

3. Hinc etiam res terrenae, panis et vinum, vere sunt et dicuntur corpus et sanguis Christi, non quidem substantialiter aut corporaliter sed sacramentaliter et mystice, seu per et propter unionem sacramentalem, quae non consistit in nuda significatione, neque tantum in obsignatione (Verſieglung der ſchon zuvor vorhandenen Einheit mit Chriſto) sed etiam in conjuncta illa et simultanea rei terrenae et coelestis, quamvis diversimoda, exhibitione et communicatione. (Der Akt im Akte.)

4—5. Im welchem Sinn die Kirchenväter von einer μεταβολή ſprachen, und welchen Sinn der Name eucharistia habe.

6—9. Verwerfung der transsubstantiatio, inclusio, inexistentia, coexistentia, localis et corporalis praesentia, manducatio oralis, mand. infidelium, des sacrificium, der adoratio elementorum oder eines in den Elementen latenten corpus Christi.

10. Nequaquam tamen statuimus nuda, vacua, inania signa, sed potius id quod significant et obsignant simul exhibentia, tanquam certissima media et efficacia instrumenta, per quae corpus et sanguis Christi adeoque Christus ipse cum omnibus suis beneficiis, singulis vescentibus exhibetur et offertur, credentibus vero confertur, donatur et ab ipsis in cibum animae salutarem et vivificum acceptatur. (Wie deutlich iſt hier ausgeſprochen, daß die res coelestis auch für die Ungläubigen objektiv da iſt, und auch ihnen exhibetur et offertur, nur nicht confertur et acceptatur.)

11. Nequaquam etiam negamus veram corporis et sanguinis Christi in Coena praesentiam, sed tantum localem et corporalem praesentiae modum, et unionem cum elementis substantialem; ipsam vero nobiscum praesentiam sancte credimus, et quidem non imaginariam sed ve-

rissimam, realissimam et efficacissimam, nempe ipsam illam Christi nobiscum unionem mysticam, quam ipsemet, ut per verbum promittit et per symbola offert, ita per Spiritum efficit, quamque nos per fidem acceptamus, per caritatem sentimus, secundum vetus illud dictum: Motum sentimus, modum nescimus, praesentiam credimus. (Wie vortrefflich wird hier die objektive Wirkung und die ſubjektive Bedingung der Aufnahme unterſchieden!)

12. Unde et patet, non solam virtutem, efficaciam, operationem aut beneficia Christi nobis praesentari et communicari, sed imprimis ipsam substantiam corporis et sanguinis Christi, seu ipsam illam victimam, quae pro mundi vita data est et in cruce mactata, ut per fidelem hujus victimae communionem et cum Christo ipso unionem, consequenter etiam meritorum et beneficiorum sacrificio ejus partorum participes simus, et sicut ipse in nobis ita nos in ipso maneamus.

13. Et quidem non tantum quoad animam, sed etiam quoad corpus nostrum. Etsi enim, ut ore corporis rem terrenam, ita fide cordis seu organo proprio rem coelestem acceptamus (secundum veterem illum versiculum: ventrem, quod terimus, mentem, quod credimus, intrat) tamen fide illa mediante non solum animae sed et ipsa corpora nostra Christi corpori per ejusdem spiritum ad spem resurrectionis et vitae aeternae inseruntur et uniuntur, ut simus caro de carne ejus, et os de ossibus ejus, adeoque unum cum ipso corpus mysticum, quod apostolus merito dixit mysterium magnum esse. (Ausgezeichnet wird hier die centrale Natur der Vereinigung entwickelt. Vgl. damit oben Theil I, S. 95. Die Vereinigung hebt nicht außen, beim Leibe, ſondern im Mittelpunkt der ſeeliſchen Subſtanz des Menſchen an, aber von da aus durchdringt Chriſtus als heiligender Lebensſaft auch das ſomatiſche Leben. Kann denn aber deutlicher die imaginäre Vereinigung durch bloßen Gedanken zurückgewieſen werden?)

14. Verwerfung des Kelchraubs. —

Soviel über die ſechs Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche[54]). Wir haben uns überzeugt, daß ſie alle in der Lehre unzweifelhaft und völlig übereinſtimmen, daß aber in der einen dieſes, in der andern jenes Moment der Form nach ſchärfer ausgedrückt und gegen Mißdeutung geſichert iſt [55]).

---

54) Auch die engl. Episcopalkirche iſt in der Abendmahlslehre reformirt, und verwirft in ihrem 29ſten Artikel den Genuß der Ungläubigen, und beſtimmt im 28ſten die fides als das medium quo accipitur.

55) Ich will nun noch eine überſichtliche Vergleichung geben, und um nicht die ganze Reihe der Beſtimmungen noch einmal wiederholen zu müſſen, dafür auf die von mir Theil I, S. 221 formulirten Sätze verweiſen. — Ich ſtelle zu den Nummern jedes Satzes die Namen der Bekenntnißſchriften, in welchen derſelbe beſonders ſcharf entwickelt iſt. — 1—3. Pal. Helv. Thor. 4—5. Gall. Belg. Helv. Thor. 6. Alle, inſofern ſie den Genuß der Ungläubigen verwerfen. 10. Alle. 11—12. Belg. Thor. (doch nicht ſo ſcharf, wie ich dieſe Sätze ſtellte). 13. Alle. 14. Thor. 15—16. Helv. 18—19. Thor. 20—22 alle. 23. Pal. Thor. u. a. 27. Scot. 34—35. Helv. Thor. 36. Gall. Thor. 41—42. Thor. 43—44. Alle. 45. Gall. Helv. Thor. 46. Alle. — Man ſieht übrigens hieraus, daß meine ſechsundvierzig Artikel nicht bloß eine Wiederholung der ref. Lehre ſind. Die Artikel 7—9, 17, 24—26, 28—33, 37—40 enthalten Beſtimmungen, die in den ref. Bekenntnißſchriften noch nicht gegeben ſind, und auch in den andern Artikeln iſt bei mir vieles in noch weit ſchärferer und jeder ſpiritualiſtiſchen Mißdeutung weit mehr vorbeugender Form ausgedrückt, als in den ref. Symbolen. Die Hauptſache aber, wodurch meine Artikel eine unirte Natur haben, liegt darin, daß nicht bloß die Wahrheit der ref. Lehre ſchärfer und unzweideutiger ausgeſprochen iſt, ſondern auch die Wahrheit, die den Lutheranern bei ihrer Lehre am Herzen lag, in allen ihren Momenten aufgenommen iſt und die luth. Termini auf einen richtigen, abermals gegen Mißdeutung geſchützten Sinn zurückgeführt ſind. — So iſt es mir begegnet, daß ein ref. Theologe, dem ich dieſe Artikel las, mir ſagte, er habe die ref. Lehre noch nie ſo ſcharf ausgedrückt geleſen, daß an demſelbne

So ſtanden nun die beiden Confeſſionen abgeſchloſſen neben einander da. Mittlerweile hatte auch die römiſche Kirche auf dem Tridentinum ihre alte Lehre von der Meſſe und Transſubſtantiation neu ausgeſprochen und beſtätigt [56]).

Tage aber ein Lutheraner, dem ich ſie ebenfalls vorlas, mich verſicherte, das ſey ganz die lutheriſche Lehre, wie ſie in der Conc. formel ausgeſprochen ſey. Der letztere täuſchte ſich freilich. Er verſtand die Beſtimmungen der Concordienformel in einem gereinigten, beſſeren Sinn, als den ſie wirklich haben.

56) Sessio V. Der Kelchraub wurde beſtätigt, und feſtgeſetzt: etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum sumi (sess. 5.) Sessio VI: Etsi Christus semel seipsum in ara crucis . . . oblaturus erat, quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in Coena . . ., ut ecclesiae visibile relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ... atque illius salutaris virtus in remissionem eorum quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur, ... corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit. . . . Apostolorum in sacerdotio successoribus ut offerrent praecepit. (Jene applicatio wäre an ſich nicht unrichtig, ſondern höchſtens ihre Bezeichnung als sacrificium eine myſtiſch-unklare. Daß aber das sacerdotium Christi in den Apoſteln und deren Nachfolgern ſich fortſetzt, darin kömmt jene ganze, §. 26 beſchriebene falſche Mittlerſtellung der Kirche, an den Tag.) Hujus oblatione placatus Dominus ... crimina et peccata dimittit. (Hier wird nun das Meßopfer vollends zum expiatoriſchen Akt, u. iſt nicht mehr bloß applicatio oblationis in cruce factae.)

Letztes Kapitel.

Die Union.

§. 43.

Die Orthodoxie und ihr Verfall.

Wollten wir alles, was von dem Abſchluß der beiden Confeſſionen an bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts über das h. Abendmahl geſchrieben worden iſt, in der gleichen Weiſe, wie die Literatur von 1526—1577 berückſichtigen, ſo würde dieſes Werk zu einigen Folianten anwachſen, ohne jedoch an Werth und Inhalt zu gewinnen. Denn vor allem die polemiſche Literatur dehnte ſich in's fabelhafte aus; wo irgend beide Confeſſionen Gelegenheit hatten aufeinanderzuſtoßen, da entſpann ſich ſogleich eine Reihe von Controversſchriften; aber überall wurden die nämlichen Argumente für und wider wiederholt. Höchſtens möchte noch die Geſchichte der Dogmatik, ſoweit ſie das h. Abendmahl betrifft, von Belang ſeyn. Ein genaueres Eingehn iſt inzwiſchen auch hier nicht nöthig. Weſentliche Veränderungen hat das Dogma nicht erfahren; nur die Formen, in denen es ausgeſprochen wurde, und welche an Schärfe und Beſtimmtheit die der Bekenntnißſchriften zuweilen noch übertreffen, ſollen kurz überblickt werden.

Die Lutheraner unterſchieden vor allem, was die materia sacramenti betrifft, die res terrestris, Brod und Wein, und

die res coelestis, Leib und Blut Chriſti. Beide ſeyen vereinigt durch eine unio non personalis, sed sacramentalis. Die forma sacramenti ſey demgemäß eine externa und interna. Zur erſteren gehört die consecratio, welche jedoch nicht operativ, ſondern nur deklarativ iſt, ſodann die distributio und endlich die sumptio. Die forma interna beſteht in der manducatio oralis corporis et sanguinis Christi, welche jedoch supernaturali non capernaitico modo geſchieht. Der Zweck iſt ein vierfacher, die Erinnerung an Jeſu Tod, die Beſieglung der Sündenvergebung, die nutritio ad vitam, und die Beförderung der brüderlichen Liebe.

Wichtiger iſt die Ausbildung der Lehre von der communicatio idiomatum. Hier war die ganze Anſtrengung darauf gerichtet, den Widerſpruch, der in der Concordienformel lag, auszugleichen. Einerſeits war beſtimmt, daß die Proprietäten der einen Natur niemals Proprietäten der andern werden könnten, andrerſeits wurden ſie ihr doch zugeſchrieben. Wie war da zu helfen? Man brauchte nur dem erſteren Ausſpruch den Sinn zu geben, daß man „Proprietäten" betonte. Wie wenn z. B. ein Geſetz beſtünde, das da den geiſtlichen Orden alles Eigenthum verböte, und man erklärte dann: ſie dürfen wohl Geld und Gut perpetuell ſo gebrauchen, daß ihnen alle Rechte zukommen, die ſonſt aus dem Begriff des Eigenthümers abgeleitet werden, aber es ſoll das dann doch nicht als „Eigenthum" gelten, ſondern nur als perpetuirlicher und abſoluter Gebrauch. So ſollte die menſchliche Natur zwar alle Proprietäten der göttlichen wirklich in dem vollen Sinne haben, daß ſie allmächtig und allgegenwärtig und allwiſſend ſey, aber — das ſolle man nicht „Proprietäten der menſchlichen Natur" nennen dürfen, darum, weil ſie ihr nicht von Haus aus zukämen und nicht zu ihrem Begriff gehörten [1]) (ſondern

1) Es wurde nämlich beſtimmt, die idiomata der einen Natur ſeyen, ſobald ſie der andern mitgetheilt würden, nicht mehr idiomata (ſeyen nicht eigentliche proprietates derſelben, die zu ihrem Begriff gehörten) ſondern ſeyen „modi perpetui" oder perpetua praedicata accidentia.

hätte man beiſetzen können, denſelben vielmehr zerſtörten!) Was blieb nun von jenem erſteren Ausſpruch eigentlich übrig? Nichts als der Klang. Der Sinn wurde gerade umgekehrt. „Die Eigenſchaften der göttlichen Natur (hieß es nun) können der menſchlichen nicht mitgetheilt werden als ſolche die nicht erſt mitgetheilt würden ſondern ihr ſchon von Anfang eigen geweſen wären, wohl aber können ſie ihr mitgetheilt werden als ſolche die ihr eben wirklich erſt mitgetheilt werden.“ So verſtanden aber, enthielt jener Ausſpruch eine Verwahrung gegen einen Nonſens, welche wahrlich überflüſſig war, und die Verwahrung, welche nach chalcedoniſcher Lehre eigentlich darin liegen ſollte, wurde radical eludirt.

Man unterſchied nun drei genera der comm. idiom. Das genus idiomaticum enthalte Idiome der einen Natur, die der ganzen Perſon zukämen (z. B. Chriſtus hat gelitten), das genus apotelesmaticum enthalte Aktionen der ganzen Perſon, die von der einen Natur allein ausgeſagt würden (z. B. der Menſch Chriſtus Jeſus iſt ein Mittler) und das genus majestaticum enthalte göttliche Eigenſchaften, die der menſchlichen Natur geſchrieben werden. Dies dritte Genus allein kömmt eigentlich in Betracht. Die beiden erſten ſind nur der ſyſtematiſchen Gruppirung halber vorangeſtellt. Aber eben dieſe Gruppirung iſt höchſt unglücklich. Ihr fehlt das vierte Glied: die Mittheilung der menſchlichen Eigenſchaften an die göttliche Natur. Dieſe konnte man nicht behaupten, ohne das Weſen der göttlichen Natur zu zerſtören. Darin zeigte ſich nun deutlich genug, daß man von Rechtswegen auch die Kehrſeite nicht behaupten konnte, ohne das Weſen der menſchlichen zu zerſtören! Entweder: das Prinzip mußte ſich nach allen Seiten durchführen laſſen, oder wenn das ſich als unthunlich zeigte, ſo war das Prinzip ſelber ein verkehrtes. —

Wir wenden uns zu der ref. Dogmatik. Dieſe bezeichnete das h. Abendmahl als sacramentum nutritionis, und unterſchied insgemein [2]) den autor, die signa externa, die actiones exter-

2) Vgl. beſonders die überſichtliche Zuſammenſtellung in Salomon van

nae, und die res signis et actionibus significata. Der autor iſt Chriſtus, die signa externa Brod und Wein, die actiones theilen ſich in actiones administrantium (das Brod nehmen, ſegnen, brechen und austheilen; den Wein nehmen, ſegnen, einſchenken und darreichen) und communicantium (das Brod nehmen und eſſen, den Kelch nehmen und trinken[1]). Die res significatae ſind a) res elementis significatae: der gebrochene Leib und das vergoſſene Blut Chriſti, b) res actionibus significatae: erſtlich die manducatio et potatio panis et vini bedeutet die spiritualis communio sanguinis et corporis Christi; zweitens die celebratio coenae überhaupt bedeutet die recordatio et annunciatio mortis Christi. Dabei wurden dann noch nähere Beſtimmungen über die Art der significatio beigefügt, und dieſe a) als significatio declarativa b) significatio exhibitiva oder obsignatio beſtimmt. Sehr ſchön bezeichnet Maresius in ſeinem Foederatum Belgium Orthodoxum (Groningen 1652) S. 526 die Realität und Centralität der Mittheilung Chriſti. Id igitur inter vitam spiritualem et corpoream est discriminis, quod cum haec sustentetur cibis dignitate inferioribus et tota specie a nobis diversis, illa e contrario pendet ex cibo longe nobis digniori, et qui aliquid homogenei nobiscum habet. Praeterea in vita corporis cibi qui assumuntur, ut eam fovere possint, debent nobis assimilari et in nostram abire substantiam (quod qui propugnant spiritum mundi, ejus virtute fieri pertendunt). At cibus hic mysticus, spiritu Dei nobis applicatus, nos potius sibi assimilat, et sensim consortes reddit naturae divinae. Er nennt hier den h. Geiſt entſchieden als den efficiens, den ſubjektiven Glauben (S. 529) nur die Bedingung. Per signum obsignatur nobis tantum proficere verum corpus et verum sanguinem Christi ad vitam nostram Spiritualem, si ore fidei

---

[1]) Til's Compendium theologiae (Bern 1703), dieſem reformirten Hutterus. S. daſ. S. 206 ff.

sumatur, quantum proficiunt panis et vinum, ubi ore corporis sumuntur, ad vitam corporalem. Daß aber nicht allein dieſe Wahrheit, daß Chriſti Leib eine Speiſe ſey, beſiegelt, ſondern daß vielmehr ein neuer Akt der Mittheilung uns beſiegelt werde, ſagt er auf's klarſte S. 532. Ex eo autem, quod hic docemus de modo manducandae carnis Christi (etiam in eucharistia) spirituali et per fidem, qui tamen per id non desinit esse verus, realis et objective substantialis, licet oralis et corporeus non sit, haud difficulter intelligitur, quomodo „ita Christus“, inquit nostra confessio, „ad dexteram patris sui in caelis perpetuo sedet“, ut nihilominus „se nobis per fidem communicet“ in cibum vitae aeternae. Nam prout sol non debet suum cui inest et quo defertur orbem deserere, ut suorum influxuum suaeque lucis nos faciat participes, sic etiam Christus, Sol justitiae [3], non debet coelo valedicere et in coenum descendere, ut vim suam nutritivam nobis in sacra Coena communicet, cum et haec ad nos Spiritus sui vivificantis vehiculo deferri et fide salvifica percipi possunt.

Die conjunctio der res terrena mit der res coelestis ſey (S. 534) mere relativa, ex pacto, promissione et institutione Dei, non vero physica et localis.

Die fides (S. 530) ſey das organon manducationis spirituale et mysticum.

Allein ſchon bei Coccejus finden wir eine Depravation. Ueber die Frage: Iſt der geſteigerte Glaube Folge der neuen Mittheilung Chriſti oder umgekehrt? waren ſelbſt die älteren

3) Sonderbar, daß gerade die Concordienformel Chriſti Gegenwart im Brode des Abendmahls mit der unrealen Gegenwart des menſchlichen Blickes in dem von ihm durchblickten Raum vergleicht, während die Conf. Helv. und die ref. Dogmatiker die Gegenwart Chriſti im Akte des Abendmahls mit der realen Gegenwart des Sonnenſtrahls vergleichen.

Theologen ſich nicht ſo völlig klar geweſen, daß ſie dieſen Gegenſatz in ſeiner Schärfe begriffen hätten [4]), wiewohl ſie in ihren Ausſprüchen in unmittelbarem Gefühle auf die Seite der richtigen Entſcheidung neigten. Coccejus neigt aber hier auf die poſitiv falſche Seite, wenn er (in ſeiner Exegeſe des Heidelb. Katech. Leiden 1671, S. 275) ſagt: Christum edere est credere illum esse, qui est, et ei gloriam dare consummati salvatoris, et eum sic amare. Hoc enim est Christo uniri et unum corpus cum ipso fieri. Quae communio fit per eundem Spiritum, qui eam mentem et voluntatem nobis dat. Ubi est unus Spiritus, ibi est communio capitis et membrorum. Hier wirkt der h. Geiſt, einſtweilen ohne Chriſtum, ſubjektiven Glauben und ſubjektive Liebe, und hiedurch wird der Menſch dann hintennach auch mit Chriſto (moraliſch) mehr und mehr eins.

In ſpäterer Zeit wurde dieſe Auffaſſung mehr und mehr allgemein [5]). Wir ſtellen ſie der Lehre vom actus in actu als die Lehre von der idea in actu gegenüber. Nicht ein Akt Chriſti, ſondern eine ohnehin ſchon feſtſtehende Wahrheit wird den Chriſten verſiegelt.

Weiter aber ging die ref. Dogmatik nicht zurück. Soweit entfernte ſie ſich nicht von der Kirchenlehre, daß ſie die Beziehung auf die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto ganz hätte fallen laſſen,

---

4) So adoptirt auch Mareſius den patriſtiſchen Ausſpruch: Cibus mentis non ventris, der im Grunde, wenn man den Begriff der mens ſcharf faſſen wollte, auf eine manducatio mit dem Gedanken führen würde. Freilich giebt er ihm einen andern Sinn durch die Art, wie er ihn auslegt. —

5) So erklärt Endemann (Endem. compendium theol. dogm. ed. A. J. Arnoldi, Hanau 1790) welcher, was die formelle Anordnung betrifft, noch genau dem alten Schema, wie van Til es angiebt, folgt, die res actu edendi significata ſo: Edere panem et bibere vinum, sicut edere carnem et bibere sanguinem Christi, notat fidem qua Christo arctissime jungimur.

und das h. Abendmahl bloß als ein Gedächtniß des Todes Chriſti betrachtet hätte.

Dies geſchah dagegen in der luth. Kirche. Wir ſehen dieſe von Anfang an größern Schwankungen ausgeſetzt, als die reformirte. In der letzteren war mit Ausnahme des arminianiſchen Streites in Holland nicht ein einziger theologiſcher Streit, der dieſen Namen, und nicht vielmehr den einer friedlichen Controverſe, verdienen würde. Die Synodalverfaſſung ſchon trug dazu bei, daß auftauchende Differenzen von den Theologen unter einander brüderlich beigelegt wurden, was da nicht möglich war, wo ſogleich bei allen Händeln der Landesherr als „Biſchoff" mit weltlichem Arme dareinfuhr. Sodann lag im ref. Dogma ſelber weniger Veranlaſſung. Je künſtlicher ein Dogma beſchaffen, je mehr es gemacht, je weniger es gewachſen iſt, je mehr man reale Widerſprüche durch verbale Termini ausgleichen mußte, um ſo bröcklicher und mürber war es, um ſo mehr brachte jede formelle Abweichung ihm Tod und Gefahr. Und je ſchwächer das Gebäude in ſich war, deſto nothwendiger bedurfte es des eiſernen Ringes, der es von außen zuſammenhielt. Der eiſerne Ring der orthodoxen Schule rief aber gewaltige Reaktionen hervor, welche um ſo verderblicher wirken mußten, als unter dem Schatten der Orthodoxie das kirchliche Leben verkümmert, und unter den Donnerſchlägen der ſteten Kanzelpolemik die zarteſten Pflanzen chriſtlichen Sinnes geknickt waren. Es iſt meine Aufgabe nicht, das allmähliche Umſchlagen aus der luth. Orthodoxie in den Rationalismus näher zu beſchreiben. Fragen wir lieber, wie ging es in der luth. Kirche dem Dogma vom h. Abendmahl in der rationaliſtiſchen Periode [6]).

---

6) Die ref. Kirche wurde, wo ſie unter die lutheriſche hineinverſtreut war, vielfach mit in den Rationalismus hineingeriſſen. Wo ſie, wie in Schottland, Holland, Frankreich und am Niederrhein, ein ſelbſtändiges, compaktes Leben führte, blieb ſie entweder völlig bei der Wahrheit, oder ein trockener Supernaturalismus trat an die Stelle, der an ſich freilich nicht ſonderlich zu rühmen, aber dem Rationalismus immer noch weit

Die Beziehung auf Jeſu Tod trat bei den ehrwürdigen Supernaturaliſten, welche die letzten ſich dem eindringenden Rationalismus widerſetzten, ganz in den Vordergrund, ſodaß man hier im weſentlichen Zwingli's Lehre wiederfindet [7]). Allein bald änderte ſich die Sache dadurch, daß dem Tode Chriſti ſelber eine andere Bedeutung gegeben wurde. Der Rationalismus konnte die Idee der Sühne nicht mehr faſſen; Jeſu Tod wurde zum gewöhnlichen Märtyrertod; er ſollte geſtorben ſeyn, um ſeine Tugendlehre zu beſtätigen, wie ein zweiter Socrates. Ein lutheriſcher Hauptprediger in einer bekannten Reichsſtadt im Weſten Deutſchlands ſoll das h. Abendmahl mit folgenden Worten gereicht haben: „Genießen Sie „hier ein wenig Brod, und erinnern Sie ſich dabei, wie Jeſus ſeine „Tugendlehre durch ſeinen Tod beſiegelte, u. ſ. w.“ Am nackteſten aber trat dieſe Auffaſſung in einer Schrift von Heinr. Stephani auf [8]). Das Titelkupfer dieſer Schrift (aus dem Exemplar, welches

---

vorzuziehen iſt, als ein Gefäß, in welchem ein wenn auch momentan todtliegendes Kapital doch der Nachwelt unangetaſtet aufbewahrt wird.

7) Heumann („Erweis daß die ref. Lehre die wahre ſey“ 1764) Storr und Reinhard nahmen mit Calvin eine praesentia operativa corporis glorificati in coena an. Velthuſen (Abhandl. vom h. Abendm. 1799) hielt noch an der idea in actu (nicht mehr am actus in actu) feſt, das h. Abendmahl war ihm „eine Verſicherung Jeſu, daß er un„ſichtbar bei uns ſeyn wolle“. Aehnlich Hildebrand (Verſuch über den Sinn und die Verheißung Chriſti bei der Stiftung des Abendmahls 1826). Bei Jani („Streit zw. Luth. und Reformirten“ 1792) und Opitz („die Lehre vom Abendm.“ 1803 tritt ſchon mehr die Beziehung auf Jeſu Tod hervor; am deutlichſten aber bei Steudel (Klaibers Studien IV, 1, S. 153 ff.) „Die Worte Chriſti ſagen: Indem ich „euch den Wein reiche, reiche ich euch damit mich, inſofern ich zum „Heile der Meinigen mein Leben laſſe; d. h. das Genießen „des Weines bringt mit ſich den Antheil an mir als dem Geſtor„benen.“

8) „Das heilige Abendmahl. Von Dr. Heinrich Stephani, k. bayer. Kreis„Schulrath u. ſ. w. Mit einem Kupfer. Landshut bei Krüll 1811.“

mir zur Hand iſt, hat es irgend eine Hand in heiligem Zorn herausgeriſſen) das Titelkupfer ſtellt [9]) den Verſchwörer Catilina dar, wie er den Mitverſchworenen ſein Blut zu trinken giebt. Das Buch beginnt mit den Worten: „Der noch immer in der Welt herrſchende „Wahn, als ſey die von Jeſus beabſichtigte Erlöſung der Menſchheit „bereits vollendet [10]), trägt hauptſächlich die Schuld, daß wir bis „jetzt noch nicht einmal zum vollen Beſitze der von ihm ſo rein ver„kündigten Wahrheit gelangt ſind.“ Dann kömmt eine Philippika gegen „den Fetiſchismus, das Opferthum, Götterthum und Wunder„glauben.“ Unter dem Fetiſchismus verſteht er den „Glauben an eine überſchwengliche Gnade Gottes“; die andern Ausdrücke ſind deutlich. Seiner Deduktion weiter zu folgen, welche dem Worte Gottes jeden Augenblick in's Angeſicht ſchlägt, wäre Ueberfluß und tödtend langweilig. Sein Reſultat iſt, das h. Abendmahl ſey ein Bundesmahl. Der Sinn der Einſetzungsworte ſey der: „dies Brod iſt mein „Paſchaleib, meine Bundesſpeiſe“ = das, was ich an die Stelle eines Leibes von einem Lamm ſetze, iſt Brod = ihr ſollt in Zukunft ſtatt eines Lammes bloß Brod eſſen u. ſ. w. alſo ein neuer Küchenzeddel! Die Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῖν διδόμενον* ſeyen Appoſition zu *τοῦτο*. „Dieſer für euch gegebene oder zerbrochene Kuchen iſt die von mir eingeſetzte Bundesſpeiſe.“ Noch lächerlicher als dieſe alberne Erklärung iſt das liturgiſche Formular, das er ſogleich beizufügen für gut befunden hat, und welches mit „einem ſanft feierlichen Vorſpiel“ beginnt. Einige der ſelbſtfabricirten Reimſtrophen, die dann folgen, ſind der Unſterblichkeit werth. „Unſer Geiſt erweitert

---

9) Vgl. Hutterus rediv. von Haſe, S. 309.

10) Ein Rabuliſtenkniff. Daß die Aneignung der Erlöſung vollendet ſey, hatte noch kein Menſch behauptet. Daß Chriſti Werk auch als ſolches unvollendet ſey (und das will der Verf. ſagen) iſt eine Behauptung von entſetzlicher Flachheit, die, rein herausgeſagt, nur abſtoßen würde. Daher ſpricht er ſie in einer Form aus, die nach beiden Seiten verſtanden werden kann; ſo miſcht er ihr einen Schein von Wahrheit bei. Mit dieſem künſtlichen Nebel beginnt ſein Buch.

„ſich, Wenn wir Menſchen ſehen, Die hier ſtill und feierlich Mit „uns vor dir ſtehen. Freund und Feind Sind vereint, dich, durch „den ſie leben, Friedſam" anzubeben — nein: „anzubeten." — „Oder Freude, wenn in jenem Tempel, Wo der Wahrheit reine „Lampe hängt, Unſer Herz den erſten Gruß der Liebe, Unſer Geiſt „das erſte Licht empfängt." In der Abendmahlsrede wird der Kelch „die Weihe zum chriſtlichen Geſellſchaftsverein" genannt, und vielfach verſichert, daß dies der „feierlichſte" Bund ſey, den man ſich nur denken könne. Bei dieſer „Feierlichkeit" (denn wo es mit dem Glauben aus iſt, giebt es nichts als Feierlichkeiten!) kommen dann „die „frömmſten und froheſten Empfindungen, die ſchönſten und heiligſten „Vorſätze" zum Vorſchein. Auch dieſe gehören zur „Feierlichkeit". Die Rede ſchließt mit einem Gedicht, das alſo beginnt: „Vater, der „du einſt im Morgenlande, Wo die Sonne glänzend auferſteht, Ei„nen reinen Weiſen uns erweckteſt, Deſſen Leuchte niemals unter„geht!" Die Conſecration geſchieht mit einer Periphraſe der Einſetzungsworte, welche die Stephaniſche Erklärung zugleich mit in den Kauf giebt. Die Austheilung lautet, beim Brode: „Gereicht wird „euch dies heilge Bundesbrod, zu prägen euch tief die Lehre unſers „Meiſters ein: Wir ſollen uns als Kinder Eines Vaters lieben, und „ſo einſt Eines Himmels würdig ſeyn"; beim Kelche: „Ihr nehmt „mit dieſem Kelche Theil an unſerm großen Bundsverein, der „Wahrheit und der Tugend treu, wie Jeſus Chriſtus, in den Tod „zu ſeyn."

Dieſe wenigen Andeutungen reichen wohl hin, um die oft gehörte Behauptung zu würdigen, daß Zwingli der Vorgänger der rationaliſtiſchen Abendmahlslehre geweſen ſey. Gerade umgekehrt muß man ſagen: Zwingli's Abendmahlslehre enthält dasjenige Moment in ſeiner vollen Kraft und ſeinem ganzen Gewicht, welches allein zur gründlichen Beſiegung jener Lehre (oder Leere) dienen kann, nämlich die Lehre von der ſühnenden Kraft des Todes Chriſti. Sämmtliche Abendmahlsſchriften Luther's mit ihrer in unadäquate Form verhüllten, an ſich tiefen Myſtik würden keine rechte Widerlegung der rationaliſtiſchen Abendmahlslehre gebildet haben; ein

einfacher Abdruck der betreffenden Schriften Zwingli's wäre die beſte Widerlegung geweſen. Darin hat Zwingli für die Abendmahlslehre ſeine unvergängliche Bedeutung, daß er wie ein Cherub allen denen den Zugang zum Mitſprechen über dies Myſterium wehrt, welche die Baſis und erſte Vorausſetzung: die ſühnende Kraft des Todes Jeſu Chriſti, noch nicht begriffen haben. Gegen alle ſolche Richtungen bedarf die Kirche fortwährend eines Zwinglius redivivus.

Wirklich trat auch ein Zwinglius redivivus gegen Stephani auf, in der Perſon eines — römiſch-katholiſchen Geiſtlichen [11]). Mit ſiegreicher Begeiſterung und mit ſiegreicher Argumentation griff er das Syſtem „des Schulmeiſters" auf allen Punkten an. Eine Vernunftreligion ſey weder zur wahren Aufklärung des Verſtandes hinreichend, weil ſie nicht vollſtändig antworte auf die Fragen: Woher bin ich? Wohin will ich? Was ſoll ich? noch auch hinreichend zur Heiligung des Willens, weil ſie die Hauptidee, Gott, in den Hintergrund ſtelle, und ihren Erkenntniſſen keine Feſtigkeit, Erwecklichkeit und Anſchaulichkeit verſchaffe, noch auch endlich zum höheren Leben des Herzens, weil ſie nicht einmal dem Gewiſſen Beruhigung, dieſe Baſis alles Lebens, verſchaffe. „Wenn der Aufgeklärte „auf ſeinem Krankenbette auf die Menge und Größe ſeiner Miſſe„thaten, auf die ſchweren Verletzungen ſeiner Amtstreue, u. ſ. w. „u. ſ. w. zurückſieht, hat er kein anderes Mittel mehr, als ſich der „Verzweiflung hinzugeben? O ja; er hätte es, wenn er an die chriſt„liche Offenbarung glaubte. Aber Sie, mein Herr Stephani, haben es „ihm entriſſen; zürnen Sie nicht, wenn er Ihnen flucht. Sie haben den „Fluch eines Verzweifelten verdient. Chriſtus iſt Ihnen nicht der Er„löſer im wahren Sinne des Worts, nicht der eigentliche Vermittler „zwiſchen Gott und der ſündigen Menſchheit. Wäre er Ihnen das, „ſo müßten Sie ihn auch als Gottes Sohn, als wahren Gott aner„kennen, der ſich mit unſrer Menſchennatur in Vereinigung ſetzte, in

11) „Der alte Frohnleichnam unſers Herrn Jeſu Chriſti, dem neuen Abend„mahle des Dr. Stephani entgegengeſtellet von einem kath. Pfarrer des „vormaligen Lechkreiſes. Augsburg 1813". Motto: Hebr. 13, 8.

„derſelben aus unendlicher Liebe für ſie den verſöhnenden Opfer„tod am Kreuze ſtarb, und dadurch die Erlöſung zu Stande „brachte." — Er ſetzt nun die Satisfaktionslehre (S. 93 f.), merkwürdigerweiſe faſt mit denſelben Ausdrücken wie Zwingli, auseinander, zeigt dann, wie Chriſtus „etwas mehr als bloß eine moraliſche Autorität, nämlich eine übermenſchliche, hiſtoriſche, auf ſeine göttliche Sendung begründete" habe, und daß dieſe Lehre vom „Opferthum", wie Stephani es genannt hatte, „ebenſo tauglich iſt, vom Sinnlichen „zum Ueberſinnlichen, zu heiligen Gedanken und Entſchließungen, zu „erheben, als Ihr Abendmahls-Brodkuchen." Es iſt begreiflich, daß bei dieſem ächt chriſtlichen Standpunkte die ſpecifiſch-römiſchen Punkte, worin die römiſche Lehre von der evangeliſch-bibliſchen abweicht, ſehr in den Hintergrund [12], und die Punkte, worin die ganze chriſtliche Kirche einig iſt, in den Vordergrund treten.

Im Jahre 1823 wiederholte ſich dieſe ſelbe Controverſe auf gereifterem Standpunkte. David Schulz ſchrieb ſeine „chriſtliche Lehre vom heil. Abendmahl (Leipz. bei Barth)" und der römiſch-katholiſche Theologe Sengler antwortete darauf [13]. Der Rationalismus, welcher bei Stephani noch mit lächerlichem Ungeſchick aller im wahren

---

12) Die Transſubſtantiation faßt er (S. 284) ſo auf: „Die Kirche ſpricht „von einer ſacramentlichen Gegenwart, und zwar der Subſtanz, „dem Weſen nach, läßt übrigens die nähere Art, das beſtimmtere Wie „unerörtert. . . . Der römiſche Katechismus hat die Frage geſtellt, ob „der Leib Chriſti in dem Sacramente wie im örtlichen Raume „zugegen ſey, und mit nein geantwortet. — In unſern Tagen haben „große Theologen, z. B. Stattler, Schwarz, Geishüttner jene „ſacramentaliſche Gegenwart auf die Begriffe der Gegenwart und „des Zeichens zurückgeführt." (Alſo das Brod ein Zeichen der Gegenwart, des actus in actu? Ganz reformirt.)

13) „Würdigung der Schrift vom Dr. David Schulz über die Lehre von heil. „Abendmahl. Eine von der tübinger kath. Fac. gekrönte Preißſchrift „von J. Sengler. Mainz, Müller, 1830." Ziemlich gleichzeitig mit Schulz erſchien „J. Schultheß, die ev. Lehre vom h. Abendmahl, Leipz. 1824." eine Art Catene über alle Stellen, die vom h. Abendmahl handeln.

Sinn natürlichen Exegeſe in's Angeſicht geſchlagen hatte, trat nun bei Schulz in der vollen Rüſtung der grammatiſchen Interpretationsmethode auf. Was er von ſprachlicher Seite her beibringt, iſt denn auch, einige Begriffsbeſtimmungen abgerechnet 14), in keiner Weiſe anzufechten. Die Hauptpunkte ſeiner Argumentation ſind, daß Joh. 6 ſich aus dem Gegenſatz von ſinnlicher Speiſe und Chriſto als dem himmliſchen Lebensbrod erkläre, daß die tropiſche Auffaſſung von τοῦτο ἐστι den Jüngern ſehr geläufig und verſtändlich ſeyn mußte (wofür jedoch Zwingli weit ſorgfältiger ſeine Belege ausgeſucht hatte), und daß die Stelle 1 Cor. 11 nicht auf eine locale Gegenwart führe. Mit allem dem ſtimmen wir vollkommen überein. Es iſt dies die Baſis der Exegeſe, welche wiederum die Baſis für das Dogma bilden muß.

Und ſelbſt was das Dogma betrifft, hat Schulz die Grundlinien desſelben (S. 280 ff. in der 2. Aufl.) richtig angegeben. a) Das Brechen des Brodes, das Darreichen des Weines neben dem Brod ſey Symbol der Brechung ſeines Leibes, der Vergießung ſeines Blutes; b) „doch nicht bloß auf die Thatſache ſeines Todes über„haupt hatte Chriſtus die Abſicht hinzuweiſen, ſondern ausdrücklich „ſollte bemerklich gemacht werden, daß dieſer Tod ein Tod freier Auf„opferung aus Liebe für die Seinigen, und ihnen zu gut übernommen „ſey, um das Werk der Welterlöſung nach dem ewigen Rathſchluß „Gottes zu vollenden." c) Das leibliche Eſſen und Trinken ſey ein Symbol der geiſtigen Gemeinſchaft Chriſti mit den Seinen und d) der Gemeinſchaft der Gläubigen untereinander.

Allein die an ſich ganz richtige Auffaſſung der exegetiſchen und dogmatiſchen Grundlineamente wird wieder dadurch zerſtört, daß — das zwingliniſche Moment mangelt, nämlich die Lehre von der ſühnenden Bedeutung des Todes Chriſti. Die kirchliche Lehre vom Tode Chriſti beſteht nach Schulz (S. 282) darin, daß „man dieſen

---

14) Z. B. die von σῶμα im Verhältniß zu ψυχή und πνεῦμα, S. 84 f., wo der Verf. leugnet, daß σῶμα — auch in dieſem Gegenſatze — den materiellen Leib als ſolchen bezeichne.

„Erlöſungstod nach rohmenſchlicher Weiſe nur als äußerliches
„Ereigniß materiell und werkmäßig auffaßt (!); auf der
„einen Seite als ſtellvertretend für die Menſchen, die eigentlich alle-
„ſammt jene leibliche Ermordung (!) verdient gehabt hätten;
„auf der andern als den Zorn Gottes über die ſündige Menſchheit
„beſänftigend, verſöhnend, der ſtrengen göttlichen Gerechtigkeit, welche
„einmal, ſo oder ſo, ihre Befriedigung haben müſſe, genugthuend vor-
„ſtellt. Darnach erſchiene Gott etwa wie ein Menſch, der von ſeinem
„Zorn .... nicht loskommen kann, aber doch auch gern gnädig und
„barmherzig ſeyn will; welcher zuletzt, um dieſe Liebe zu beweiſen,
„eine offenbare Ungerechtigkeit, ja eine empörende Grauſamkeit beginge,
„indem er an einem Unſchuldigen die furchtbarſte Genugthuung ſich ver-
„ſchaffte." Bei dieſer Verdrehung der Kirchenlehre 15), bei dieſem

---

15) Herr Schulz iſt es, und nicht die Kirche, welche die göttliche Strafgerechtigkeit in's Anthropopatiſche herabzieht und dadurch lächerlich macht. — Aber welche Beſinnungsloſigkeit! Er ſieht nicht ein, daß man ſeiner Theorie, wonach Gott „aus Liebe", d. h. nur aus Liebe, „ſeinen ge-
„liebten Sohn zum Heiland der Welt erſcheinen ließ," denſelben Einwurf machen kann. Herr Schulz giebt nämlich einerſeits die göttliche Vorſehung und andrerſeits die Unverſchuldetheit des Leidens Jeſu zu. „Darnach," könnte man nun mit gleichem Rechte repliciren, „erſchiene
„Gott, wie ein Menſch, der ſo voll unvernünftiger Bonhommie und
„Gutmüthigkeit iſt, daß er aus lauter Liebe zu einem geſunkenen Volk
„ſeinen eigenen Sohn demſelben hingiebt, obſchon er weiß, daß dieſer
„unſchuldig gekreuzigt werden wird; ſeine maaßloſe Liebe führt ihn alſo
„dazu, den grauſamſten Greuel zu veranlaſſen." — Wird man nicht immer auf die Frage zurückkommen müſſen, ob Jeſu Tod nothwendig oder ob er ohne Noth von Gott oder der „Vorſehung" zugelaſſen war? Wird man, wenn man ſich mit Schulz für das erſtere entſcheidet, den Grund der Nothwendigkeit in der Vortrefflichkeit der Menſchen oder nicht vielmehr immer wieder zuletzt in der Sünde und Erlöſungsbedürftigkeit derſelben ſuchen müſſen? Wird man alſo nicht immer wieder am Ende dahin kommen, daß ein Unſchuldiger die Folgen der Sünde tragen mußte?

Mangel an Einſicht in die Bedeutung des Todes Jeſu Chriſti, muß dann ſowohl die Lehre von der Aneignung der Sühne im h. Abendmahl als die von der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto verkümmern. Hat der Menſch nichts weiter zu thun, als ſich zu beſſern, und Jeſu ähnlich zu werden, ſo iſt ſein Thun die Urſache ſeiner „Gemeinſchaft mit Chriſto“, und dieſe iſt eine „geiſtige“, d. h. eine moraliſche [16]. Nur wo man einſieht, daß es ſich um reale Aneignung einer Sühne handle, nur da wird man auch einſehen, daß eine reale, perſönliche, weſentliche Vereinigung mit Jeſu Chriſto, die nur von Ihm, nicht von uns, ausgehen, von uns nur aufgenommen werden kann, vonnöthen ſey.

Schulz fand an Sengler keinen ſo tüchtigen Gegner, wie ihn Stephani an jenem anonymen kath. Geiſtlichen gefunden hatte. Sengler trat als rabuliſtiſcher Vertheidiger der röm. Lehre auf. Schon daß er auf der erſten Seite der Vorrede die Schulziſche Abendmahlslehre mit der zwingliniſchen identificirt, giebt von ſeiner Akribie oder von ſeiner Wahrheitsliebe einen ſchlechten Begriff. Als käme es beim h. Abendmahl nur und immer wieder auf die Exegeſe des ἐςὶ an! Als wären alle Lehren, wobei ἐςὶ tropiſch gefaßt wird, ſofort identiſch, und auf die Auffaſſung des Todes Chriſti käme dabei nichts weiter an! Heißt das nicht, mit der Copula ἐςὶ Abgötterei treiben?

In einer weitſchweifigen, von philoſophiſchen Phraſen wimmelnden Einleitung giebt Sengler doch hier und da einige Goldkörner, z. B. S. 19: „Ich will nicht das Chriſtenthum vernünftig machen durch „Räſonnement, ſondern will mich durch das Chriſtenthum vernünftig „machen laſſen; dann werde ich auch immer mehr und mehr die höchſte „Vernunft im Chriſtenthum erkennen und anerkennen“. Inſoweit hat dann Sengler gegen Schulz Recht, als er die philoſophiſch ſeyn ſollenden Grundſätze widerlegt, mit welchen Schulz die Unmöglichkeit einer Trans- oder Conſubſtantiation und einer Gegenwart Chriſti ſo-

16) Aehnlich v. Ammon, Ruperti, Bretſchneider, Henke, Morus.

wohl im Akt als im Brode a priori beſtritten hatte [17]. Auch die verfehlten Begriffsbeſtimmungen von σῶμα und σάρξ, die Schulz gegeben hatte, weiſt er gründlich und treffend zurück, ebenſo eine Anzahl der für die trop. Bedeutung von ἐςὶ angeführten Beiſpiele. Es iſt indeſſen Sengler durchaus nur ſoviel gelungen, einzelne exegetiſche Begründungen zweifelhaft zu machen, (wie denn auch ſeine ganze Polemik ſich gegen das Einzelne und Einzelnſte richtet) in keiner Weiſe aber hat er den Beweis geliefert, daß Jeſus Joh. 6 vom Abendmahl rede, oder daß die Einſetzungsworte ihre nächſte Beziehung auf etwas anderes, als den Tod Chriſti hätten. Er hat dieſen Beweis auch gar nicht liefern wollen, ſondern nur um eine „reelle Gegenwart „Chriſti" iſt es ihm zu thun (S. 196). Dieſe durch eine poſitive Exegeſe zu beweiſen, macht er aber nicht einmal einen Verſuch, ſondern will „die Kirchenväter hören", und citirt nun — eine Stelle von Möhler über Athanaſius, und eine aus Molitor's Geſchichte der Philoſophie! Hierauf begründet er nun eine von philoſophiſchen und theoſophiſchen Phraſen ſtrotzende aprioriſtiſche Conſtruktion, deren Quinteſſenz dieſe iſt, daß, wie in Chriſto Gottheit und Menſchheit vereinigt ſey, ebenſo das h. Abendmahl eine Vereinigung des Göttlichen und Irdiſchen ſeyn müſſe (S. 231). „Chriſtus iſt (S. 232) wahrhaft und „weſentlich gegenwärtig, und dieſe wahrhafte Weſentlichkeit iſt der „Gottesſohn; Chriſtus iſt wirklich gegenwärtig, und dieſe Wirklich„keit iſt der Menſchenſohn. Chriſtus iſt gegenwärtig mit Leib und „Seele, Fleiſch und Blut, Gottheit und Menſchheit, oder er iſt gegen„wärtig als Gottmenſch; dieſes iſt die Wahrheit von jenem." So iſt

---

17) Auch darin zeigt ſich recht der Unterſchied zwiſchen dem zwingliniſchen und dem rationaliſtiſchen Standpunkt. Zwingli ging in ſeinen Einwürfen gegen die locale Gegenwart von Joh. 6 und dem Artikel von der Himmelfahrt aus, Schulz von willführlich hingeworfenen Vernunftariomen, z. B. daß „das Gebiet des Geiſtigen und Materiellen geſondert „werden müſſe", daß alle Symbole „Darſtellungsmittel des Abweſenden, Entfernten" ſeyen, und was dergl. willkührliche Behauptungen mehr ſind.

das h. Abendmahl „nichts anderes, als die objektiv realiſirte Erlöſung, „oder das Eintreten und Erſcheinen der ewigen Erlöſung in der Zeit." Aber iſt das nicht Unſinn? Iſt das nicht überdies Ketzerei? Iſt es nicht Verleugnung der einmal vollendeten Erlöſung, der einmal geſchehenen Erſcheinung Chriſti im Fleiſch? Jedenfalls ſind wir vollkommen berechtigt, dieſe aprioriſtiſche Conſtruktion, weil ſie nicht auf der h. Schrift ruht, ſondern rein auf theoſophiſchen Philoſophemen, für eine rationaliſtiſche zu erklären. Der heterodoxe Rationalismus Sengler's kömmt aber am grellſten zum Vorſchein bei ſeiner Erklärung der Transſubſtantiation. „Iſt der Gottmenſch weſentlich gegenwärtig, ſo iſt das Irdiſche eben von ihm aufgenommen, iſt „von ihm durchdrungen und beherrſcht, wie der Leib von „der Seele im normalen Verhältniß. Und dieſes iſt es nun, „was wir mit dem Verhältnißbegriff der Species und „Subſtanz ausdrücken" — (!) „Die Unwahrheit des Irdiſchen „beſtand darin, daß es ſich ſelbſt zur Subſtanz gemacht hatte; ſeine „Wahrheit aber iſt, daß Gott ſeine Subſtanz iſt, vor dem es ſeine „Subſtantialität und falſche Selbſtſtändigkeit aufgiebt, und ſich zur „Accidenz, zur Erſcheinung derſelben (weſſen?) macht." Das ſoll der Sinn der röm. Transſubſtantiationslehre ſeyn!

Auch in der römiſchen Kirche war die Orthodoxie in tiefen Verfall gerathen.

§. 44.

Die Union, ihre Gegner und ihre Hoffnung.

In dieſer Zeit des Verfalles der Orthodoxie wurden die erſten Verſuche gemacht, die beiden Confeſſionen der evangel. Kirche zu uniren. Man hat deshalb den Indifferentismus als die Quelle dieſer Unionsbeſtrebungen, ja wohl gar als die einzige Quelle, woraus allein zu allen Zeiten ſolche Beſtrebungen hervorgehen könnten, dargeſtellt. Schon der erſte Theil dieſer Anſicht iſt unrichtig; denn der Indifferentismus räumte höchſtens negativ ein Hinderniß der Union, die alte polemiſche Geſinnung, hinweg. Der letzte Theil derſelben iſt vollends barock. Die ganze Geſchichte der Sacramentſtreitigkeiten, wie wir ſie nun von 1525 bis 1577 aktenmäßig und zum erſtenmal vollſtändig vor Augen gelegt haben, zeigt in ihrem innern Gange, daß eine Union nicht allein möglich, ſondern ſogar nothwendig und unabweislich ſey. Denn wir haben geſehen, wie beide Confeſſionen recht eigentlich die eine durch die andre das iſt, was ſie iſt. Der urſprüngliche Beſitz der zwingliniſchen Kirche (die immerhin als das älteſte unter den, nachmals als reformirte Kirche vereinigten Elementen und ſomit gewiſſermaßen als deren Grundſtock betrachtet werden muß) war die richtige objektive exegetiſche Baſis; der urſprüngliche Beſitz Luther's war das richtige ſubjektive dogmatiſch-religiöſe Intereſſe. Dort die ſchriftgemäße Beziehung zunächſt auf den Tod Chriſti; hier die tiefgemüthliche Sehnſucht nach der realen, objektiven Vereinigung mit Chriſti Perſon. Nun iſt der ganze Gang der Controverſe dieſer, daß die lutheriſche Kirche vorſchnell auf dies letzte Ziel hinarbeitet, unbekümmert, ob es auf richtige oder unrichtige, natürliche oder künſtliche Stützen baſirt ſey, die reformirte dagegen ſich lieber mit der Hälfte oder drei Viertheilen der dogmatiſchen Fülle begnügt, nur daß dieſe gründlich und deutlich aus der h. Schrift bewieſen ſeyen. So verhielt ſich nun die lutheriſche Kirche ſollici-

tirend gegen die reformirte, dieſe kritiſirend gegen jene. Die lutheriſche, um nur nichts von der Wahrheit zu verlieren, nahm auch falſche Beſtimmungen, künſtliche Begründungen mit in den Kauf, und ließ ſich auch hievon nichts entreißen, nur um die verborgene Perle ſelber nicht zu verlieren; die reformirte ließ ſich veranlaſſen, von der exeget. Baſis aus immer weiter vorwärts zu gehen, immer mehr dogmatiſchen Gehalt in ſich aufzunehmen, bis ſie beinahe die ganze Wahrheit in ſich aufgenommen hatte. Beinahe! Nur an der Klarheit und Schärfe der Form fehlt es noch; aber das iſt ein äußerſt wichtiger Mangel. Daß unter der Seele nicht die mens, ſondern der ſubſtantielle ſeeliſche (geiſtlich-leibliche) Mittelpunkt des Individuums verſtanden werde; daß weder die Glaubensthat die Urſache noch der Glaubensgrad das Maaß der Vereinigung mit Chriſto ſey, ſondern daß der Glaubenszuſtand die Bedingung ſey; daß endlich der verklärte Leib Chriſti nicht materiell, ſondern bei aller Umſchriebenheit durch und durch Kraft ſey: dieſe Punkte ſind zwar poſitiv richtig und deutlich genug in den reformirten Bekenntniſſen ausgeſprochen für jeden, der unbefangen und aufrichtig dieſelben lieſt und mit Calvin's Schriften vergleicht; weil aber eine dreihundertjährige Erfahrung gelehrt hat, daß dieſe Bekenntniſſe dennoch beharrlich mißverſtanden und (gewiß nicht immer mit Abſicht) falſch gedeutet wurden, ſo tritt die unabweisbare Nothwendigkeit ein, jene Punkte noch klarer auszuſprechen, ſo klar, daß eine jede Verdrehung rein zur Unmöglichkeit wird. Soll es daher zu einer Union kommen, ſo möge die **reformirte** Kirche den Anfang machen, und alles nur halbweg zweideutige aus ihrem Bekenntniß entfernen. Entfernen möge ſie jede Spur von einem Schein, als laſſe ſie durch den Glauben das Sacrament zum Sacramente werden; entfernen möge ſie jede Spur von einem Schein, als laſſe ſie den Gedanken mit Jeſu Leib und Blut geſpeiſt werden; entfernen möge ſie den Schein, als bleibe Chriſtus auch im h. Abendmahl im Himmel. Wenn die ref. Kirche dieſen Schein unzweideutig entfernt hat, erwächſt für die **lutheriſche** Kirche die Aufgabe, die menſchlichen Zuthaten, welche in der h. Schrift keinen Grund haben, aus ihrem

Dogma wegzuthun, als da ſind die Gegenwart im Brod, die orale Nießung, das Empfangenwerden des Leibes und Blutes Chriſti von den Unwürdigen, und die Begründung der Mittheilbarkeit des Leibes und Blutes Chriſti durch die comm. idiomatum.

Dieſe Geneſis einer Union iſt durch die Sache ſelbſt gefordert. Es handelt ſich da nicht um Transaktionen oder gegenſeitige willkührliche Zugeſtändniſſe, ſondern um Vollendung des von der Geſchichte ſelber einmal eingeſchlagenen, vom Herrn gewieſenen Ganges. Will die ref. Kirche eine Union herſtellen, ohne den Lutheranern über jene drei Punkte eine unzweideutige Beruhigung gegeben zu haben, ſo werden dieſe niemals gewillt ſeyn, eine ſolche Union einzugehen. Hat aber die ref. Kirche jene drei Punkte ſcharf feſtgeſtellt, ſo werden alle diejenigen Glieder der luth. Kirche, denen die eigentliche Wahrheit, der eigentliche Kern des luther. Dogmas am Herzen liegt, ſich von ſelber einverſtanden erklären, und es erkennen, daß die ref. Kirche nun das erreicht habe, was die lutheriſche mit ihren obengenannten vier Beſtimmungen eigentlich im Sinne gehabt habe; und wollen dann andere Lutheraner dennoch jene vier, ihres Wahrheitsintereſſes nun beraubten Punkte als leergewordene Hülſen noch immer feſthalten und von einer ſolchen Union ſich ſepariren, ſo thun ſie es zu ihrem Schaden. Eine Kirche würde durch eine ſolche Separation nicht gebildet werden, ſondern nur eine Sekte. Ich habe aus dem Munde der gläubigſten und frömmſten Lutheraner immer und immer wieder vernommen: was ſie an der ref. Abendmahlslehre mißbilligten ſey, daß die Vereinigung mit Chriſto durch den Glauben bewirkt werde, und daß Chriſtus dem Geiſte allein ſich mittheile. Zwar habe ich oben bewieſen, daß dies die Lehre der ref. Bekenntnißſchriften nicht iſt; zwar tragen auch nicht dieſe, ſondern die Concordienformel ſammt den Schriften der luth. Polemiker den größeren Theil der Schuld jenes unter den Lutheranern ſo weit verbreiteten Vorurtheils; aber die wahre Meinung der ref. Kirche kann doch noch bündiger, ſchärfer entwickelter vorgetragen werden; und dazu muß zweierlei beitragen.

Einmal, daß man der unio mystica überhaupt endlich einmal ihr Recht widerfahren läßt. Es muß das Dilemma geſtellt

und entſchieden werden: Iſt die unio mystica die letzte Folge unſeres ſubjektiven Glaubens, oder iſt nicht vielmehr all unſer Glauben und Glaubensleben die Folge einer realen Einwohnung des ganzen verklärten Gottmenſchen, Jeſu Chriſti, in uns? [1]. So läßt ſich zeigen, daß nicht der Glaube die Urſache der Vereinigung mit Chriſto ſey, ſondern umgekehrt.

Sodann, daß man von der Leiblichkeit ſowie auch von dem Verhältniß der Seele zum Leib anders philoſophiren gelernt hat, als zu jener Zeit, wo immer noch die ariſtoteliſche Scholaſtik die Welt in ihren Angeln hielt. Soll die ganze ungeheure Geiſtesarbeit der letzten ſiebenzig Jahre, ſoll ſchon Leibnitzens Grundlegung einer Anſchauung der Dinge wie ſie ſind, fruchtlos bleiben für die Abendmahlslehre? Dieſe hängt freilich nicht ab von der Philoſophie; auch ſoll und darf und kann die Philoſophie nie das enthüllen, was ewiges Geheimniß iſt und bleiben muß. Aber daß wir jetzt höhere Analogieen kennen, um freie Einwirkungen von Leib auf Leib ahnend zu begreifen, als man vor 300 Jahren ſie kannte, iſt wohl gewiß. So wird es uns eher gegeben ſeyn, den verklärten Leib als reine Kraft aufzufaſſen. Ebenſo haben wir einen tieferen Begriff der Seele und des ſubſtantiellen ſeeliſchen Lebens, als die Ariſtoteliker. Uns iſt die Seele das ſubſtantielle Princip des individuellen Lebens, welches einerſeits im Leibe während allen Wechſels ſtofflicher Veränderung und äußern Wachsthums ſich gleich bleibt, und den Leib geſtaltend und organiſirend und heiligend beherrſcht, und ihm den Typus der Perſönlichkeit aufdrückt, und welches andrerſeits zum individuell-perſönlichen Geiſte ſich entfaltet, und während allen Wechſels conſecutiver Empfindungen, Entſchlüſſe und Gedanken das ſich ſelbſt gleichbleibende Weſen der Perſönlichkeit ausmacht. So wird es begreiflich gemacht werden können, wie weder der verwesliche Stoff des Leibes, noch der Gedanke des Geiſtes, ſondern der ſubſtantielle Kern und Quell und Einheitspunkt beider: die Seele, es iſt, die allein wahrhaft mit dem verklärten Leib und Blut Chriſti geſpeiſet zu werden vermag.

---

1) Vgl. oben Theil I, S. 127 – 132.

Sowie dieſe Punkte zur Klarheit gebracht ſind, iſt die Einheit da, und braucht nicht erſt gemacht zu werden. Der vollen Wahrheit werden alle Herzen, die die Wahrheit lieb haben, von ſelber zufallen. —

Eine ſolche Union iſt alſo durch das Weſen der Sache gefordert, und wird und muß einmal eintreten. Aber wann? Dies iſt nun eine zweite Frage. Iſt die Zeit ſchon gekommen? Der Herr weiß es. Diejenigen Unionen, welche hin und wieder ſchon geſchloſſen wurden, entſprechen jener Union noch nicht. Sie ſind theils willkührliche Transaktionen, theils fallen ſie unter den Begriff der unio absorptiva [2]), theils unter den der unio conservativa. Die letztere beſteht darin, daß gar kein gemeinſames Dogma feſtgeſtellt, ſondern jedem Theil ſein Dogma belaſſen, und nur gegenſeitig anerkannt wird, daß die auf dieſe Weiſe bleibende Differenz die Communion nicht trenne. So die preußiſche Union. So ſchön aber dies klingt, ſo ſchwierig wird die praktiſche Ausführung. Es werden ſich unirte Gemeinden bilden (doch ich könnte hier auch im Perfektum reden) es werden daneben ſolche Gemeinden ſtehen bleiben, die fort und fort reformirt, und ſolche, die fort und fort lutheriſch bleiben wollen. Wird nun aber der vereinzelte Lutheraner, der in einen reform. Ort verſchlagen wird, wenn er auch noch ſo unbeanſtandet hier den Zutritt zur Communion erhält, nicht ſeinerſeits die Differenz heraus- und durch dieſelbe ſich abgeſtoßen fühlen, und umgekehrt? Wie vollends mit der Beſetzung der Predigerſtellen? Wird nicht eine reformirte Gemeinde einen Prediger von reformirter Ueberzeugung wünſchen müſſen, und umgekehrt? Wird dann aber nicht gerade die enge Verwicklung beider Confeſſionen unaufhörliche Rückſichten herbeiführen, die weit eher geeignet ſind, die Differenz immer wieder in's Gedächtniß zu rufen als ſie vergeſſen zu machen? Und wird überhaupt jene Erklärung,

---

2) Dieſe hat ſich an vielen Orten von ſelbſt vollzogen, beſonders zum Nachtheil der ref. Kirche, indem nämlich zerſtreute ref. Gemeinden aus Mangel an eigenen Geiſtlichen oder Kirchen allmählich lutheraniſirt wurden, z. B. in München.

daß man jener Differenz halber ſich doch als Brüder anerkennen wolle, für die ganze Kirche eine Wahrheit ſeyn, ſo lange ein guter Theil von der einen Seite her die Differenz noch für erheblich und trennend erklärt, und alles aufbietet, um ſie den Gemeinden als höchſt wichtig in's Gewiſſen zu ſchieben? Das alles führt uns zu der Anſicht, daß, ſo gut und löblich auch eine ſolche unio conservativa ſeyn mag, ſie doch wieder zerfallen muß, wenn ſie ſich nicht alsbald einen dogmatiſchen Inhalt giebt, d. h. wenn nicht ein allgemeines Uebereinkommen ſtattfindet über die Lehrpunkte, welche als gemeinſame Lehre und als weſentlich gelten.

Was iſt nun in dieſer Beziehung geſchehen? Und was muß noch weiter geſchehen?

Da der Abſchluß der Unionen in eine Zeit fiel, wo die dogmatiſche Beſtimmtheit allerwärts einer indifferentiſtiſchen Dogmenloſigkeit Platz gemacht hatte, ſo ergab ſich die Aufgabe, daß mit den übrigen Dogmen auch dieſes erſt wieder neu von ſeiner Baſis auf reconſtruirt werden mußte. Es mußte der ganze Proceß des ſechzehnten Jahrhunderts ſich noch einmal wiederholen. Gewiſſermaßen geſchah dies auch. Profeſſor Lindner ſah ſich ſchon 1817 zur Ausarbeitung einer Schrift über das heil. Abendmahl [3]) veranlaßt, worin er im weſentlichen den Standpunkt Zwingli's wieder einnahm, welche er jedoch erſt 1831 in den Druck gab. Wie nun durch Luther die ref. Kirche ſollicitirt wurde, über die exeget. Baſis hinaus zu gehen, ſo waren es auch jetzt wieder lutheriſche Theologen, welche die unirte Kirche ſollicitirten, über die (unter andern von Lindner gelegte) exeget. Baſis hinauszugehen.

Lindner ſucht vor allem die Parallele zwiſchen der Paſſahmahlzeit und dem Abendmahle nachzuweiſen. Er hat in keiner Weiſe die höhniſche Abfertigung verdient, die ihm Hr. Schulz (in der 2. Aufl.) hat zu Theil werden laſſen, denn er hat alle auf das Sacrament bezüglichen bibliſchen Begriffe weit allſeitiger, klarer, gründlicher und

---

3) „Die Lehre vom Abendmahle nach der Schrift u. ſ. w. von D. F. W. Lindner. Leipzig, Reclam, 1831."

tiefer entwickelt, als der ſchleſiſche Kirchenrath, weil er vom Mittelpunkte der Schriftlehre ausging. Namentlich iſt ſeine Erklärung von Joh. 6, ſowie die Abhandlung über den allegoriſchen Sinn der Worte „hungern, dürſten, eſſen, trinken" ausgezeichnet. So gelangt er denn mit großer Unbefangenheit zu folgender Erklärung der Einſetzungsworte [4]). „Chriſtus ſpricht nicht von der Nothwendigkeit des Glaubens „an ſeine unmittelbare Gegenwart (ſey es die phyſiſche, hyperphyſiſche „oder geiſtige) noch Gemeinſchaft ſeines Körpers und Geiſtes, (obgleich bei demſelben die geiſtige Gegenwart und Gemeinſchaft „Chriſti [5]) nicht weggedacht werden kann und ſoll) ſondern von dem „zur Förderung des wahren Lebens der Seele nothwendigen Genuſſe „der den Menſchen von ihm ſelbſt bereiteten, ſättigenden, erquickenden „und ſtärkenden Speiſe, und dieſe iſt: die durch ſeinen Kreuzes„tod uns erworbene Vergebung der Sünden, ... als „die Nahrung, welche die mühſelige, beladene und ſchmachtende Seele „einzig und allein erquickt, ſtärkt, und ihr das ewige Leben giebt und „ſichert." Dieſe Erklärung giebt den nächſten eigentlichen Sinn der Einſetzungsworte ſcharf und richtig wieder. Daß Lindner aber hiebei ſtehen bleibt, und nun nicht aus anderweitigen Stellen (namentlich Joh. 4 und 16) die Folgerung zieht, daß dieſe Aneignung der Sündenvergebung nur durch reale centrale (mehr als „geiſtige") Lebensgemeinſchaft möglich ſey, und daß wiederum dieſe Lebensgemeinſchaft nur durch erneute reale Mittheilungsakte Chriſti erhalten und geſteigert werden könne — darin ſteht er auf Zwingli's Standpunkt. Wie dieſer, bleibt er bei der exeget. Baſis ſtehen. Damit ſoll nicht geleugnet werden, daß er in Nebenſachen von Zwingli abweicht, namentlich indem er das Moment der Beſieglung der Sündenvergebung ſtärker betont. Im Weſentlichen aber — dem Stehenbleiben bei der Beziehung auf den Tod Chriſti — iſt er mit Zwingli eins, und es iſt ſonderbar, ihn nun über Zwingli

---

4) S. 107 ff.

5) Die ohnehin beſtehende.

aburtheilen zu hören [6]). Obwohl nämlich Lindner ſich in der Vorrede mit der Hoffnung ſchmeichelt, daß ſeine Schrift „dazu beitragen „kann und wird, daß die Akten über die Abendmahlsſtreitigkeiten endlich „einmal dürfen geſchloſſen werden", ſo mangelt es ihm dann doch ſo ſehr an einer gründlichen Kenntniß der Sacramentsſtreitigkeiten, daß er in der Hauptſache immer noch auf Luther's Seite gegen Zwingli zu ſtehen wähnt, und Zwingli eine fabuloſe Lehre beimißt, die er, ohne irgend eine Stelle anzuführen, ziemlich a priori ihm einconſtruirt [7]), ohne auch nur zu ahnen, daß Zwingli's Hauptpunkt mit ſeinem eigenen Hauptpunkt vollkommen identiſch ſey! Ebenſo unbekannt iſt er mit der Lehre Calvin's. „Er erklärte", ſagt er von ihm, „daß die Sa„cramente dieſe Wirkung (einer Verheißung von Seiten Gottes, und „eines Bekenntniſſes von Seiten der Menſchen) hervorbrächten, nicht „weil mit ihnen als ſolchen eine geheime magiſche Kraft verbunden „ſey [8]), ſondern weil ſie zu dieſem Zweck vom Herrn eingeſetzt wären, „und nur dann könnten ſie den Zweck erreichen, wenn die innere „Lehre (!) des heil. Geiſtes hinzukomme." — So hat alſo Lindner wohl in der Exegeſe einen guten Grund zur Union gelegt, aber nicht in der Dogmatik, nicht in der geſchichtlichen Auffaſſung der confeſſionellen Trennung.

In der exegetiſchen Grundlage ſind viele neuere Theologen eins mit ihm [9]), leider aber wird auch ſeine hiſtoriſche Unkenntniß noch von Vielen getheilt. Dies gilt insbeſondere von einer Reihe lutheriſcher Theologen, welche der Union fort und fort das in der Concordienformel ausgebildete lutheriſche Dogma entgegen hielten. Hätten ſie nur dies allein gethan, ſo könnte man nichts dagegen ſagen. Allein ſie waren nicht zufrieden, die wirkliche Differenz zur Sprache zu brin-

6) S. 311 ff.

7) S. 314.

8) Was Calv. vom sacr. im auguſtiniſchen Sinn, d. h. vom signum ſagt, überträgt Lindner auf das sacram. im luth. Sinn auf die ganze Handlung.

9) De Wette, Thilo, Knapp u. a. Die meiſten derſelben nehmen, was das Dogma betrifft, auch noch die idea in actu an.

gen; um dieſe zu vergrößern, trieben ſie vielmehr das alte Spiel, die ref. Kirchenlehre zu entſtellen durch Conſequenzmacherei. Am weiteſten iſt hierin Rudelbach gegangen in ſeiner Schrift „Reformation, Lutherthum und Union". Nicht einmal damit zufrieden, die ref. Abendmahlslehre zu entſtellen, indem er die Leugnung der Gegenwart im Brod ſtets als identiſch mit der Leugnung der Gegenwart im Akt nimmt, entſtellt er auch die ganze ſonſtige Geſchichte der ref. Kirche auf eine unerhörte Weiſe. Wir haben § 28 — 29 hinreichend Gelegenheit gehabt, ſeine Geſchichtsfabrik zu würdigen, und wollen hier kein Wort weiter darüber verlieren. Vor der Sonne der aktenmäßig belegten geſchichtlichen Wahrheit muß ſolcher Nebelbrodem der argwilligen Phantaſie von ſelbſt ſich zerſtreuen.

Guericke hat in ſeiner Symbolik [10]) und andern Schriften [11]) die ref. Lehre ſowohl von der Perſon Chriſti, als vom h. Abendmahl entſtellt. Wenn er nämlich [12]) von der lutheriſchen Kirche in ihrem Gegenſatze zur ref. rühmt, ſie lehre, „daß am Kreuze nicht bloß „der Menſch Jeſus geſtorben iſt, ſondern Chriſtus, der Gottmenſch", ſo inſinuirt er damit deutlich genug, die ref. Kirche lehre das Gegentheil; nach ihr ſey nur das eine Stück an Jeſu, nur der Menſch, geſtorben, und mittlerweile habe ein anderes Stück oder gar eine andere Perſon, der Logos, fortgelebt. Die ref. Kirche hat aber nicht allein dies niemals gelehrt (vielmehr auf das beſtimmteſte verworfen) ſondern nicht einmal die neſtorianiſche Vorausſetzung von Luther und Guericke getheilt, daß in Chriſto zwei ſolche Stücke ſeyen, die erſt einer nachträglichen Vereinigung bedurft hätten. Sie faßt die Naturen, wie nun oft genug bewieſen worden, als zwei lebendige Verhältnißweiſen Chriſti auf, die eine als das unalterirte, ſtets ſich gleichbleibende Einheitsverhältniß mit dem Weſen des Vaters,

---

10) Allg. chriſtl. Symbolik. Von H. E. F. Guericke. Zweite Aufl. Leipz. 1846.

11) Vgl. beſonders: „Der Calvinismus, Unionsvehikel und Kirchenkrücke" Leipz. 1844.

12) In der letzteren Schrift S. 11.

— unalterirt durch den Eintritt aus der Ewigkeits- oder Logos-Form in die Zeit- oder Menſchen-Form [13]), unalterirt auch durch alle Schickſale des menſchgewordenen, und vielmehr in dieſen ſich offenbarend und verklärend; die andere als das Verhältniß zur Welt, Sichtbarkeit, Leiblichkeit, Geſchichte. Die lutheriſche Kirche dagegen läßt den Logos bei ſeiner Menſchwerdung die Ewigkeitsform gar nicht wahrhaft ablegen; ſondern er bleibt der transſcendent-unendliche, überweltlich allmächtige, allgegenwärtige und allwiſſende, weltregierende, und

---

13) Sollte es etwa manchen gelüſten, dieſen meinen vielfach gebrauchten Terminus: Ewigkeitsform und Zeitform, ſo auszulegen, als erklärte ich die Menſchheit Chriſti für eine „bloße Form", ſo will ich hiemit im voraus einer jeden ſolchen Entſtellung vorgebaut haben durch folgende Bemerkung. Der Begriff der Form iſt ein dreifacher. Man ſtellt die Form gegenüber der Materie; dann iſt letztere ein eigenſchaftloſes Subſtrat, erſtere aber der Inbegriff aller Beſtimmtheiten (daher Bruno forma geradezu im Sinn von „Begriff" brauchte.) Wollte man in dieſem Sinn von einer „Form der Menſchheit" bei Chriſto reden, ſo würde man ſeine Perſon pantheiſtiſch auffaſſen; das göttliche Weſen würde ein dunkler Grund, eine unperſönliche Materie, ein an ſich ſeyendes, das erſt in der „Form" der Menſchheit wirklich würde. — Man ſtellt zweitens die Form dem Inhalt entgegen. Hier iſt die Form das weſenloſe, äußerliche, zufällige. In dieſem Sinne auf die Menſchheit Chriſti angewendet, würde ſie dieſe zum bloßen doketiſchen unrealen Schein herabſetzen. — Aber drittens redet man auch von Form und Weſen, und verſteht unter der Form die weſentliche Form, die Art der Erſcheinung und Exiſtenz, die eben aus dem Weſen ſelbſt folgt (ſo folgt z. B. die Form der Palme aus ihrem Weſen.) In dieſem Sinne behaupte ich, daß es in Gottes Weſen ſelber begründet ſey, ſich in zweierlei Form zu offenbaren, einerſeits in der der Ewigkeit, als der dreieinige perſönliche außerzeitliche und außerräumliche Urheber von Zeit und Raum, andrerſeits in der der realen Menſchheit, als der Verklärer von Raum und Zeit, der alle Creatur erfüllt mit ſeinem Weſen dadurch, daß er in einem ſchlechthin einzigen Menſchen, Jeſu Chriſto, ſein unendliches Weſen in menſchlicher Weſensform offenbart.

nun entſteht die große Noth, dieſen nicht wahrhaft Menſch geworde=nen Logos mit dem nicht allgegenwärtigen, nicht allwiſſenden, nicht unendlichen Menſchen Jeſus hinterher zu einer einheitlichen Perſon zuſammenzuidentificiren; und das ſoll dann gelingen durch eine anti=chalcedoniſche Mittheilung der Eigenſchaften der göttlichen Natur an die menſchliche, von welchen Eigenſchaften wiederum jedoch dieſe erſt, man weiß nicht recht ob ſogleich von der Erhöhung oder erſt von der Himmelfahrt an [14]), Gebrauch machen darf, ſodaß alſo bis dahin — — doch keine Identität des allwiſſenden Ich mit dem nicht=allwiſſenden Ich vorhanden war!

In ſeiner Darſtellung der ref. Abendmahlslehre [15]) macht Guericke fol=gende Schlüſſe. a) Die **Seele** allein wird geſpeiſt; ein Leib kann nicht von einer Seele gegeſſen werden, folglich findet gar keine wahre Spei=ſung ſtatt, ſondern nur eine imaginäre, und alles, was die ref. Bekennt=niſſe **gegen** die imaginäre Speiſung ſagen, iſt bloße Verſtellung und Betrug. Der Unterſatz dieſes Schluſſes iſt aber **ſein** Werk! Die reformirte Kirche faßt die Seele nicht ſo ſpiritualiſtiſch auf, wie Gue=ricke, ſondern als ſeeliſche Subſtanz, die mit dem verklärten Chriſtus allerdings real geſpeiſt werden kann. b) Der h. **Geiſt** theilt uns Chriſtum mit; der h. Geiſt wirkt nur ſubjektiven Glauben im ſubjek=tiven Innern des Menſchen; folglich iſt es der ſubjektive Glaube, der ſich Chriſtum holen muß. Auch hier ſpricht der Unterſatz die Meinung Guericke's, nicht die der ref. Kirche aus. Dieſe glaubt, daß der heil. Geiſt gleich dem Vater und dem Sohn objektiv allmächtig ſey; und Chriſtum real und objektiv uns mitzutheilen vermöge. c) Der Glau=ben iſt Bedingung; folglich iſt er ja „alles in allem im Sacrament“! Darüber verlieren wir keine Worte weiter. d) Chriſti Leib kommt nicht local zu uns herunter; folglich bleibt er von uns getrennt. Als ob es nicht eine illocale Art der Vereinigung gäbe!

---

14) Auch in der **Symb.** S. 304 ſtellt Guericke ohne weiteres „den Stand der Erniedrigung“ und „die Himmelfahrt“ einander entgegen, gerade als ob der Stand der Erhöhung mit dieſer begonnen hätte!

15) Symb. S. 520 ff. Calvinismus S. 13 ff.

Was Guericke dabei der reformirten Kirche am allermeiſten übelnimmt, iſt, daß ſie (die doch von den Lutheranern nichts als Süßigkeiten zu hören bekam!!) es wagte, nicht bloß ſolche Ketzereien auszuſprechen, ſondern gar noch die Antitheſis gegen die lutheriſche Lehre von der localen Gegenwart und mündlichen Nießung beizufügen. Und in dieſem Punkte iſt er ſo ſeltſam argwöhniſch, daß er z. B. ſogar in der Polemik des Heidelb. Kat. gegen die Meſſe einen Angriff auf die lutheriſche Lehre ſieht, weil „die Lehre, daß Chriſtus leib„lich unter der Geſtalt des Brodes und Weines ſey, augenſcheinlich „ebenſoſehr lutheriſche als katholiſche Lehre iſt."

Immerhin muß man es an Guericke loben, daß er, wenn ſeine Auffaſſung der ref. Lehre ſelber nichts weniger als ehrlich iſt, doch mit ſeiner Polemik ehrlich herausrückt. Von einigen Aufſätzen in Hengſtenberg's Kirchenzeitung kann man dies nicht ſagen[16]). Hier wird der Union das Wort geredet, aber in dem Sinne, daß die ref. Lehre als eine „Krücke" für Schwachgläubige bezeichnet wird, die die volle Wahrheit noch nicht tragen können.

Doch wir wenden uns von dieſem Gemälde hinweg, welches noch um manche Züge bereichert werden könnte, namentlich aus den Schriften einer gewiſſen Schule, die, ohne alle genauere hiſt. Kenntniß, eine prinzipielle Differenz zwiſchen beiden Confeſſionen a priori durch geiſtreiches Raiſonnement conſtruiren möchte, und mit der Geſchichte der Reformationszeit ähnlich umgeht, wie Ritter v. Baur in Tübingen mit der Geſchichte des Urchriſtenthums. Soviel läßt ſich im allgemeinen ſagen: Dieſe Art von lutheriſcher Polemik übt keine ſollicitirende Kraft weder auf die reformirte, noch auf die unirte Kirche, ſondern nur eine abſtoßende. Man ſieht ſich deshalb nach anderen lutheriſchen Theologen um, welchen redlich und wahr der geſunde Kern des lutheriſchen Dogma's am Herzen liegt, und welche, wenn ſie auch die ref. Lehre mißverſtehen, doch dieſelbe weder gefliſſentlich verdrehen, noch durch Entſtellung der Geſchichte prinzipielle Differenzen conſtruiren wo keine ſind, noch durch Liebloſigkeit

---

16) Vgl. beſonders das Vorwort zum Jahrg. 1844.

und Härte abſtoßen, ſondern ſich begnügen, offen und in Liebe darzulegen, um was es ihnen eigentlich zu thun ſey, und welche Punkte der luth. Lehre ſie nicht aufgeben können.

Gottlob, auch an ſolchen Lutheranern fehlt es nicht, und ſie ſind es, die in Wahrheit den Ehrennamen der Altlutheraner verdienen. Als ihren edelſten Repräſentanten nennen wir den Pf. Dr. Theodor Schwarz auf Rügen [17]).

Dieſer liebe Mann, dem wir hier öffentlich die Hände drücken möchten, hat die Idee der realen, vollen, ſeeliſchen Vereinigung mit Chriſto mit einer großen Tiefe entwickelt, und wenn er auch die ref. Kirche manchmal mißverſtanden hat, ſo hat er ſelbſt dann immer noch mit ſo unentwegter Liebe von und zu ſeinen reformirten Brüdern geſprochen [18]), daß es hier, wenn je, wahr werden muß: Ein gutes Wort findet eine gute Statt. Seine ganze Schrift macht ſogleich auf den erſten Blick den Eindruck, daß hier Gottes Geiſt waltet.

Er geht nicht von der Exegeſe, ſondern von der Idee der „geiſtlichen Leiblichkeit" und der myſtiſchen Vereinigung mit Chriſto, alſo eben von dem urſprünglichen, ächt lutheriſchen Intereſſe aus, von jenem Intereſſe des ſubjektiven Glaubens nach realer objektiver Ergänzung, welches von Anfang an den Schwerpunkt der Wahrheit in dem Gegenſatze der luth. Kirche gegen die reformirte gebildet hat, während dieſe umgekehrt auf ihrer Seite in der Exegeſe den Schwerpunkt der Wahrheit in ihrem Gegenſatz gegen die luth. Kirche hatte. So dienen ſich aber Lindner und Schwarz — beides unirte Theo-

17) Ueber das Weſen des h. Abendmahls.

18) Z. B. S. 66. „Wir wollen uns nicht einerſeits auf Luther berufen, „und nicht andrerſeits auf Calvin oder Zwingli, ſondern beiderſeits auf „Jeſum und ſein Wort, welches die leitende Wahrheit iſt. Sein ur„ſprünglicher Geiſt und Sinn, in der ſtillſten, liebevollſten, gerechteſten „Auffaſſung, wozu wir uns zuerſt mit Selbſtverleugnung die brüderlichen „Hände bieten wollen, entſcheide unter uns, ob ohne Verflachung der „Lehre ein höherer Vereinigungspunkt ſtatt finden möge." Vgl. ferner die edle Art, wie er S. 86 ff. über Zwingli's und Calvin's Lehre ſpricht.

logen — zur Ergänzung; der eine repräſentirt das reformirte exegetiſche, der andre das lutheriſche dogmatiſche Intereſſe. Wenn zwiſchen Lindner und Schwarz die höhere Einheit gefunden iſt, ſo iſt ſie zwiſchen den beiden Confeſſionen gefunden, ſo iſt die Union dogmatiſch vollzogen.

Folgen wir dem Ideengang von Schwarz! Durch die Sünde iſt im Heidenthum eine Art Thierheit entſtanden, d. h. die Leiblichkeit iſt das offenbare, nackt zu Tage liegende geworden, der Geiſt und ſein Leben iſt zum Geheimniß geworden. Im Chriſtenthum ſoll vielmehr der Geiſt frei und offen ſeyn, und über die Geheimniſſe der Leiblichkeit ein heiliger Schleier geworfen ſeyn. Denn „der Chriſt „verſteht unter der Leiblichkeit im höhern Sinn (denn das Andere „nennt er das ſündige Fleiſch) den inneren verklärten Leib." Dieſe verklärte Leiblichkeit iſt durch Chriſtum und in Chriſto zuerſt der Menſchheit geboten. „Keime und Andeutungen finden wir ſchon „in der natürlichen Liebe. — Frage man den reinen Jüngling, wie „er zuerſt geliebt habe? Frage man den edlen Mann, wie er liebe „das Weib ſeiner Jugend? Es iſt nicht der Geiſt allein, auch nicht „der Leib allein, was er liebt, ſondern es iſt der geiſtige Leib, „der unſterbliche", welcher, unterſchieden vom entblößten Geiſte wie vom verweslichen Leibe „doch beide mit wunderbarem Reiz aus einem „überirdiſchen Schönheitskeim verbindet," welcher von der irdiſchen äußeren Schönheit natürlich völlig unabhängig iſt. „Es iſt „der ewige Menſch vom Himmel ſelbſt, welchen wir lieben in dem „Geliebten, welchen wir uns zueignen in dem Geheimniß dieſer Ge„ſtalt, und welcher ſo unendliche Reize ausgießt über dies Bild „von Staube." Ueberall waltet im Chriſtenthum jenes „Geheimniß „der höhern Leiblichkeit", ſelbſt z. B. in der höhern Art von Stille in einer Kirche (S. 33). — Der geiſtliche Leib nun wird geboren in der Wiedergeburt, die in der Taufe ihren paſſiven, in der Confirmation ihren aktiven Pol hat. Er iſt „verborgen im natürlichen Leibe"; er iſt die feine ätheriſche Hülle des ewigen Men„ſchengeiſtes, welche unverweslich iſt"; er iſt „auch die ſchönſte Sinn„lichkeit, das Mark deiner Kraft, die Gewalt deiner Liebe; ſeine „zarten Glieder dringen bis in deine Fingerſpitzen als Schöpfungsluſt „belebend hervor; ſein Herz füllet dein irdiſch Herz mit Kraftruh."

Hier iſt jedes Wort ein Edelſtein. Doch darf nicht unbemerkt gelaſſen werden, daß Schwarz nicht der erſte iſt, welcher dieſe tiefe, treffliche Entwicklung giebt, ſondern in den reformirten Collenbuſchianern, namentlich Haſenkamp und Menken, Vorgänger hat.

Auch wird Schwarz ſelbſt zugeſtehen, daß ſein „geiſtiger Leib" genau und auf allen Punkten dasſelbe iſt, was ich bisher „Seele" (resp. geheiligte Seele) genannt habe. Ich habe übrigens auch gegen die (ſchon von Menken gebrauchte) Benennung „geiſtiger Leib" nichts einzuwenden; nur muß man dann dieſen ſchon jetzt in uns vorhandenen geiſtlichen Leib, dieſen Keim des künftigen Leibes der Auferſtehung, von dem Leibe der Auferſtehung ſelbſt noch auf irgend eine Weiſe unterſcheiden. Die heil. Schrift wendet den Ausdruck σῶμα πνευματικὸν auf den letzteren an, und nennt den erſteren (den ſubſtantiellen Einheitspunkt des geiſtigen und des grobleiblichen Lebens) ψυχὴ im Gegenſatz zum πνεῦμα ſowohl als zum σῶμα.

Hören wir nun Schwarz weiter. Der geiſtliche Leib theilt ſich mit durch Liebe; „das wahre Bilden iſt ein Schaffen, und das „Schaffen kömmt aus dem Zeugen und Empfangen, und das Empfangen aus der Liebe." So iſt das Wort des Heilandes ein real ſchaffendes, kein darſtellender Schall, ſondern eine bildende Kraft, es iſt „von ihm ſelbſt gar nicht zu unterſcheiden", und ſo iſt der Glaube, die Aufnahme dieſes Wortes, ein reales Vereinigt- und Geſpeiſtwerden mit Chriſto.

Soweit finde ich bei Schwarz völlig dasſelbe wieder, was ich im erſten Theil dieſes Werkes ſelbſt (ich glaube in etwas klarerer, begrifflicherer Sprache) entwickelt habe.

In der Anwendung auf das h. Abendmahl aber wird Schwarz ſich ſelber untreu; denn nachdem er eben gezeigt, wie das Wort Chriſti durchweg ein reales bildendes ſey (S. 51) ſtatuirt er (S. 52 f.) doch wieder einen Dualismus zwiſchen dem, was durch die Predigt des Wortes, und dem, was im Sacramente zu Stande komme. „Sein Wort iſt zwar auch ein Genuß, aber nur ein geiſtiger; ſein Evangelium iſt auch ein Brod, aber nur der Seelen." Das müſſen wir nun auf das entſchiedenſte leugnen. Die Predigt von Chriſto richtet ſich freilich an den Geiſt, den Ge-

danken, und wirkt durch dieſen auf das Centrum des Menſchen; aber ein Glauben an den gepredigten kann nimmermehr auf geiſtiger Seite allein zu Stande kommen; ſondern ſowie der Menſch geiſtig einmal ſein Erlöſungsbedürfniß erkannt hat und nach Chriſto die Arme ausbreitet, ſo theilt ſich ihm Chriſtus ſogleich real mit an ſeine Seele, oder wie Schwarz (welcher „Seele" im Sinne von „Geiſt" gebraucht) ſagen würde: an ſeinen geiſtigen Leib. (Vgl. oben Theil I, S. 49 f.)

So erklärt ſich uns nun vollſtändig die weitere Anſicht von Schwarz über das h. Abendmahl. In einem einzigen Punkte waltet zwiſchen ihm und der wahren Meinung Calvin's eine Sachdifferenz. Nach Schwarz (S. 56) theilt ſich Chriſtus außer dem heil. Abendmahle bloß geiſtig mit, bloß ſo, daß „der Menſchengeiſt durch dasſelbe ſeine Befriedigung findet"; und nur in demſelben auch leiblich nach Calvin und der ref. Lehre findet auch außer dem h. Abendmahle eine leibliche Mittheilung, (eine Speiſung des „geiſtlichen Leibes," um mit Schwarz und Menken zu reden) ſtatt, aber eine allmähliche, unerkennbare, und im heil. Abendmahle nur eine momentan fixirte, objektiv gewiſſe erneuerte Speiſung.

Was dagegen Schwarz außerdem gegen Calvin's Lehre ſagt, beruht auf einem Mißverſtändniß derſelben und dies wiederum großentheils auf einer Wortdifferenz. a) Schwarz verſteht unter „Seele," wie wir ſahen, nicht das ſubſtantielle ſeeliſche Leben, ſondern die Gedankenwelt; er überträgt dies Verſtändniß nun auf die ref. Lehre, nicht ahnend, daß hier unter „Seele" gerade ſein „geiſtlicher Leib" verſtanden werde, und ſo findet er (S. 57) einen „Widerſpruch" darin, daß nach Calvin die Seele mit dem Leib und Blut Chriſti geſpeiſt werde; „die Seele kann nicht mit eigentlicher Leiblichkeit geſpeiſet werden, weil ſie von derſelben etwas ganz heterogenes iſt." Die Seele im Schwarziſchen Sinn allerdings nicht, wohl aber die Seele im Sinn der reformirten Kirchenlehre [19])! b) Wenn die ref.

19) Vgl. S. 100. „Dein geiſtlicher Leib, nicht deine Seele, ſoll geſpeiſet „werden." Freilich nicht die Seele im Sinn von Schwarz, ſondern eben die Seele, welche Schwarz den „geiſtl. Leib" nennt. — Höchſt

Kirche lehrt, während der Leib das Brod empfange, empfange zugleich die Seele den Leib und das Blut Chriſti, ſo will ſie damit eben beides zu einer Identität des Aktes verknüpfen, und nur das unterſcheiden, daß der Leib Chriſti nicht zwiſchen die Zähne hinein in den verweslichen Leib gegeſſen werde. Schwarz irrt ſich alſo, wenn er (S. 70) meint, nach ref. Lehre werde „eine Speiſung der „Seelen und eine andere des Leibes angenommen, und dadurch „dem Sacramente die Wirklichkeit der Liebe entriſſen.“ c) Wie völlig Schwarz in dem, was er eigentlich meint, mit Calvin eins iſt, und gerade von den Beſtimmungen der Concordienformel abweicht, zeigt er S. 101, wo er ſagt: „Die Speiſe für deinen geiſtlichen „Leib iſt nicht ſein himmliſcher Leib, ſo wie der Prediger Scheibel „es zu behaupten ſcheinet, deſſen Anſicht nicht die meinige iſt, ſondern „es iſt ſein ſacramentlicher Leib, ... die leibliche Mittheilung ſeiner Gegenwart unter uns.“ Was iſt dies anderes, als die, alle Schranken des Raumes und alle Geſetze der Natur überwindende Kraft des himmliſchen, d. h. verklärten Leibes Chriſti, trotz ſeines Seyns im Himmel dennoch real bei uns zu ſeyn und ſich uns mitzutheilen? d) Auch vom Genuß der Ungläubigen ſagt Schwarz nichts, was nicht auch Calvin, nur noch energiſcher und klarer, geſagt hätte. Wir leſen nämlich S. 92: „Es iſt im Brode „durch die Einſegnung etwas Weſentliches von dieſem heiligen Leibe „verſenket, ſo daß es auch für den Unwürdigen ein anderes „Brod wird, als das tägliche auf ſeinem Tiſche.“ Hat das ein Reformirter je geleugnet? Was Schwarz hier eigentlich im Sinne hat, iſt eben doch nur dies, daß auch für den Unwürdigen ein objektiver Akt ſtattfindet; daß er nicht bloß ſo im allgemeinen

---

merkwürdig iſt übrigens, wie in dem klaſſiſchen Abendmahlsliede der lutheriſchen Kirche („Schmücke dich, o liebe Seele“) gerade der reformirte Sprachgebrauch befolgt iſt. Die Seele ſchmückt ſich, ihres Heilands Leib und Blut zu empfangen; ſie tritt hervor aus der Höhle, ihr wird Chriſti Leib und Blut entgegengebracht. Darin zeigt ſich nun recht deutlich, wie das eigentliche religiöſe Intereſſe des Lutheraners durchaus nichts weiter, als eben dieſe reale, objektive Speiſung der Seele (d. h. des ſubſtantiellen ſeeliſchen Mittelpunkts) verlangt.

einen „Leichtſinn“ begeht, der ſtrafbar iſt, ſondern daß ein objektiver Lebensfunke auch auf ihn herabfährt und dadurch, daß er ihn nicht als Lebensfunken in ſich aufnimmt, zum zerſchmetternden Blitzſtrahl für ihn wird.

So iſt alſo die Differenz zwiſchen Schwarz und der ref. Kirche in allen den Punkten, wo die ref. Kirche weniger glauben ſoll, als die lutheriſche, eine Wortdifferenz, vielfach veranlaßt durch die myſtiſchen, der begrifflichen Schärfe ermangelnden und der Sprache der Phantaſie angehörigen Redeweiſen, die der Verf. liebt [20]). Nur in einem Punkte differirt ſie wirklich von Schwarz, darin nämlich, daß ſie die communio Christi außer dem Abendmahl, die ſogenannte unio mystica, nicht, wie Schwarz, für eine rein ſpiritualiſtiſche Quaſi-Speiſung des „Menſchengeiſtes“ hält, um die reale ſubſtantielle Vereinigung erſt im Sacrament eintreten zu laſſen, ſondern daß ſie ſchon jene unio mystica für eine reale, ſeeliſche Vereinigung mit Chriſto hält. Ich möchte kaum zweifeln, daß Schwarz in dieſem Punkte am allerwilligſten nachgeben würde; ebenſo ſollte ich denken, daß ſolche Beſtimmungen, wie ich ſie Thl. I, S. 221 ff. zu geben verſucht habe, ihn und unzählige andere Lutheraner vollkommen befriedigen und ihm den Wahn benehmen würden, als mache man den Glauben zur Urſache, und den Gedanken zum Objekt der Speiſung.

Gewiß den allermeiſten Lutheranern iſt es da, wo ſie ſich im Gegenſatz zur ref. Kirche fühlen, nur um dieſe Punkte zu thun. Sie können ſich jenes Mißtrauens nicht erwehren. Was ſie aber dann unter den lutheriſchen Ausdrücken: „mit dem Munde eſſen, Gegenwart im Brod“ verſtehen, iſt doch nur der actus in actu [21]), und

---

20) Darin geht er ſogar weit über die ſymb. Beſtimmungen der luth. Kirche hinaus, wenn er z. B. S. 67 von einer „abſoluten Einheit des Worts und der Mittel im Sacrament“ redet. Oder S. 86: „Wir behaupten demnach: der geiſtliche Leib Chriſti iſt verborgen im Brode.“

21) Von der eigentlichen oralen Nießung im Sinn der Concordienf. hat bis heute noch Niemand eine innere Nothwendigkeit angeben können. Selbſt

ſo ſind ſie, ohne es zu wiſſen, mit den Reformirten in der Sache eins.

Den Reformirten, wo ſie ſich ihres Gegenſatzes zu den Lutheranern bewußt ſind, iſt es wiederum darum zu thun, daß ſie klar und gewiß hören möchten, man verſtehe mit der Redensart „Chriſti Leib iſt im Brod" nur die Gegenwart des Aktes im Akt, nicht die der Subſtanz in der Subſtanz; und man wolle mit der mündlichen Nießung nur das ſagen, daß der Akt des mündlichen Eſſens des Brodes den der centralen Mittheilung Chriſti einſchließe; und man wolle mit dem Genuß der Ungläubigen nur ſagen, daß dieſe Objektivität des Sacraments auch für ſie da ſey, und ſie nicht am Brode ſondern an Chriſto ſelber ſich verſündigten, dadurch eben, daß ſie ihn, der vero actu ſich ihnen mittheile, vero actu zurückſtießen, nicht aber, daß er wirklich empfangen werde von den Unwürdigen und alſo

---

Löhe, einer der ſchroffſten neueren Altlutheraner, weiß in ſeinem „Haus- „Schul- und Kirchenbuch für Chriſten des luth. Bekenntniſſes" (Theil I, S. 114) nichts beſſeres zu ſagen, als dies: „Worin aber beſteht der „Segen des Empfangs? — Wenn wir den Leib, der für uns gegeben „iſt, empfangen mit dem Munde, können wir nicht mehr zweifeln, daß „er für uns gegeben iſt; wir wiſſen gewiß, daß wir verſöhnt ſind. Es „iſt wie bei den Opfermahlzeiten des a. T. Man konnte an der Dar- „bringung des Opfers nicht zweifeln, wenn man von dem Opferfleiſche „aß." Man ſtaunt, wenn man dies lieſt! Alſo darum muß man Chriſti Leib mit dem Munde eſſen, damit man gewiß nicht zweifle, er ſey geſtorben! Sollte Chriſtus, um einem ſo albernen Zweifel zu begegnen, ſeine mündliche Nießung angeordnet haben? Wie fielen da Zweck und Mittel ſo äußerlich nebeneinander! Und wird, wer an Jeſu Verſöhnungstod wirklich zweifelt, durch den Genuß des h. Abendmahls eines beſſeren überzeugt werden? — Möchte Löhe aus dem von uns Theil I, S. 31—32, 36 und 103 geſagten eine tiefere Bedeutung des Eſſens beim Opfer einſehen lernen, zugleich aber auch einſehen lernen, daß dieſes organiſche Aufnehmen des Geopferten nur im a. T. ein mündliches war, im n. T. dagegen ein geiſtliches (NB. nicht geiſtiges) iſt.

ſein Leib und Blut als eine todte, von ſeinem Geiſt getrennte Materie da eingehe, wo ſein Geiſt nicht iſt.

Was muß nun weiter geſchehen, wenn eine volle, ernſtliche Union zu Stande kommen ſoll? — Denken wir beide Confeſſionen perſonificirt einander gegenübertretend. Der Reformirte verlangt vom Lutheraner die Anerkennung für folgende exegetiſche Prinzipien:

a) Daß die Einſetzungsworte ſich auf den Tod Chriſti beziehen und ſomit die Copula tropiſch zu nehmen iſt, aber nicht willkührlich ſondern nach des Ap. Paulus eigner Auslegung, welcher die Worte: „das iſt mein Blut des n. Bundes" auslegt durch: „das iſt der neue Bund in meinem Blut."

b) Daß die Beziehung auf eine Lebensvereinigung ſich erſt aus einer Vergleichung von Joh. 6 mit dem Worte „der neue Bund" und mit dem Ritual des Sacramentes ergiebt.

c) Daß von keiner Art der Mittheilung Chriſti die Rede ſeyn könne, welche nicht ſchon bei der Einſetzung des Sacramentes vor dem Tode Chriſti habe ſtattfinden können,

und für folgende dogmatiſche Folgerungen:

a) daß eine Gegenwart im Brod und mündliche Nießung, im eigentlichen Sinn, d. h. im Sinn der Concordienformel genommen, in der Schrift unbegründet ſey.

b) Daß man im heil. Abendmahl **non novum sed denuo** (nicht ein neues Genus von Vereinigung mit Chriſto, ſondern eine neue Steigerung der außer dem h. Abendmahl vorhandenen Lebenseinheit) empfange.

c) Daß man nicht bloß in ſondern auch außer dem Sacrament mit Chriſto real und ſubſtantiell vereinigt werde.

d) Daß dieſe Vereinigung ſchlechterdings ſo zu denken ſey, daß ſie auch vor Chriſti Himmelfahrt ſchon real eintreten konnte.

Der Lutheraner verlangt Anerkennung für folgende dogmatiſche Prinzipien:

a) Daß im Sacrament eine reale, momentane Speiſung geſchehe,

b) welche eine That Chriſti, und nicht ein Effekt unſeres Glaubens ſey,

c) und wobei nicht bloß der Geiſt, ſondern der ganze Menſch, nicht bloß mit Chriſti Geiſt, ſondern mit Chriſto nach ſeiner Gottheit und Menſchheit geſpeiſet werde.

Sind nun dieſe beiderſeitigen Forderungen vereinbar? Jedenfalls, denn ſie ſind beiderſeits wahr. Die Wahrheit muß ſich vereinigen laſſen. Im erſten Theil S. 214—231 habe ich eine Vereinigung verſucht. Ich ſage: verſucht; denn ich fühle die Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit des Gelingens gar wohl, obgleich ich mir doch wieder geſtehen muß, daß dort viele Punkte mit mehr Schärfe als je zuvor behandelt und gewiß der Verſtändigung näher gebracht ſind [22]). Es ſind jene beiderſeitigen Forderungen befriedigt,

---

22) S. 215 iſt Satz 5 in der Form gänzlich mißlungen. Ich möchte ihn ſo geſtellt wiſſen: „Nachdem aber durch Abnormität die Sünde in die „Welt und in die Menſchheit gekommen iſt, hat Gott dieſen ewigen „Rathſchluß der Menſchwerdung ſo ausgeführt, daß der menſchgewor„dene Logos Jeſus Chriſtus, einerſeits die Spitze und das Centrum „aller creatürlich guten menſchlichen Kräfte darſtellt, (als der Men„ſchenſohn) was ihm jedoch eben nur dadurch möglich iſt, daß er der „ewigperſönliche, in die Zeit gekommene Sohn Gottes ſt; andrerſeits „zugleich die ſündige Welt verſühnt und erlöſt hat. Beides, ſei„ner Begabung und Perſon nach, und ſeinem Werke nach, iſt der menſch„gewordene Logos das Centrum der Weltgeſchichte, und ſomit die ab„ſolute zeitliche Verwirklichungsthat des ewigen Logos, d. h. der fleiſch„gewordene Logos ſelbſt." — Ich ſehe mich hier überhaupt zu der Bemerkung veranlaßt, daß das, was ich Theil I, S. 199—202 habe ſagen wollen, etwas undeutlich gerathen und dem Mißverſtändniß ausgeſetzt iſt. Es könnte ſo ausſehen, als betrachtete ich den ewigen Logos und den Menſchen Jeſus als zwei in ihrem objektiven Seyn verſchiedene Weſen, und wollte nun nachweiſen, wie zwiſchen beiden dennoch eine Quaſi-Identität des Bewußtſeyns ſtattfinde. Ich will deshalb hiemit mich feierlichſt vor dieſer Deutung verwahrt haben, und die S. 199 mangelnde Deutlichkeit hier nachbringen. Meine wahre Meinung war durchaus die, daß ich S. 199—202 unſerm ſubjektiven Denken die objektiv von Haus aus beſtehende Realidentität zwiſchen Chriſto und dem Logos be-

und zwar ſo, daß zugleich auf die bisherigen Ausdrucksweiſen beider Confeſſionen Rückſicht genommen iſt. Es iſt bei jedem ſolchen Ausdruck das Richtige, was man damit bezweckte, und die falſche Deutung, die dem Ausdruck gegeben werden konnte, unterſchieden (vgl. S. 221 ff. Satz 7 — 9 nebſt dem Zuſatz S. 504. Ferner Satz 11 — 14, 29 — 33, beſonders 36 — 42). So iſt die Vergangenheit beider Confeſſionen anerkannt.

Aber in welcher Form, in welcher Art und Weiſe ſoll dieſe Verſtändigung und Vereinbarung ſtattfinden? — Es fehlt nicht an ſolchen, welche den Rath geben, hinter den Streit zurückzugehen, und ſich auf ein Symbol zu vereinigen, welches vor dem Streite aufgeſtellt wurde. Andere wollen umgekehrt, man ſolle die alten ſymboliſchen Beſtimmungen über das h. Abendmahl, ja wohl die alten Symbole ſammt und ſonders hinwegwerfen und ein neues machen

In dieſer Ausdehnung geht uns die letztere Meinung hier gar nichts an, und wir ſtellen ihr den einfachen Satz gegenüber, daß die Kirche nicht ihre eigene Vergangenheit wegwerfen kann.

---

greiflich machen wollte. Ich ſtellte alſo fürerſt — in abſtrahirender Reflexion — den Logos und den Chriſtus als zwei nebeneinander, jeden abſtrakt für ſich faſſend, und nun zeigte ich, wie man von dieſer ſubjektiven Vorausſetzung aus doch von ſelbſt wieder zu der (ſubjektiven) Erkenntniß geführt werde, daß Jeſus (objektiv) kein vom Logos unterſchiedener, ſondern der in Zeitform eingegangene Logos ſelber und als ſolcher der ewige Logos ſelber ſey. Das eigentliche Räthſel war nicht, die Identität Jeſu und des Logos, ſondern die Identität des Bewußtſeyns des ewigen und des menſchgewordenen Logos zu erklären (ſoweit hier arme ſchwache Menſchen von „erklären" überhaupt reden dürfen.) — Soviel im allgemeinen über jene Stelle. Ich habe ſeitdem über die Perſon Chriſti ausführlicher und mehr von der objektiven Seite gehandelt in meiner Zeitſchrift: „Die Zukunft der Kirche" 1846, Nro. 1 — 6. — Ich muß nun nur noch eine einzelne Periode S. 199 (Z. 4 — 2 v. u.), die in der Form verunglückt iſt, verbeſſern, und zwar folgendermaſſen: „Nicht ſofern er „der Einzelne war, der unter Auguſtus gelebt hat, ſondern ſofern dieſer Einzelne das Centrum von Welt und Menſchheit iſt."

In den Hauptbekenntnißſchriften des 16. Jahrhunderts iſt der Gegenſatz der evang. Kirche gegen die päbſtliche beſtimmt; dieſe Beſtimmungen aufheben, hieße: wieder römiſch werden! Die größere oder geringere Freiheit in der Verpflichtung auf die Symbole als Lehrnorm bildet ein anderes Problem; es iſt das ſchwierige Problem der Vermittlung zwiſchen dem Recht und dem Leben. Doch dies zu löſen, iſt hier nicht der Ort. Was die Seite des Lebens anlangt, ſo halten wir feſt, daß keine Kirche ihr Grundbekenntniß wegwerfen kann, ohne ſich ſelbſt wegzuwerfen.

Ebendarum räth man nun andererſeits, irgend ein einzelnes unter den alten Symbolen, welches vor den Streit falle, zum gemeinſamen Unionsbekenntniß zu erheben. Inſofern nun die Differenz zwiſchen den beiden Confeſſionen nicht identiſch iſt mit der zwiſchen Luther und Zwingli, inſofern ſie vielmehr erſt 1553 begann, inſofern die Augsburgiſche Confeſſion bloß die den Lutheranern und Reformirten gemeinſame praesentia in Coena, nicht die praesentia in pane, ausſpricht, inſofern die Reformirten dies allezeit ſelbſt eifrig verfochten haben, inſofern nur durch Entſtellungen der ref. Lehre ein Guericke den Beweis führen kann, daß die Reformirten auch die praesentia in actu leugneten: inſofern könnte man ſehr geneigt ſeyn, die Augsburgiſche Confeſſion als Unionsſymbol in Vorſchlag zu bringen. Sie iſt auch wirklich durch die Art ihrer erſten Entſtehung zu Marburg beſonders dazu geeignet. Dennoch reicht ſie allein in keiner Weiſe hin.

Denn erſtlich kann der Lutheraner eben nur dadurch bewogen werden, eine Union auf Grund der Auguſtana einzugehen, daß der Reformirte vorher wirklich bewieſen hat, er nehme eine praesentia in actu an, d. h. mit andern Worten, daß er die ref. Lehre gegen jene genannten Entſtellungen ſicher geſtellt hat. Dies aber kann nur durch eine authentiſche, offizielle Erklärung von Seiten der ref. Kirche, alſo eben durch eine ſymboliſche Beſtimmung geſchehen.

Zweitens kann der Reformirte nur dann eine Union auf Grund der Auguſtana eingehen, wenn der Lutheraner ihm ſicher ſtellt, daß der zehnte Artikel derſelben wirklich nur von der praesentia in actu

verſtanden und nicht die praesentia in pane hineingetragen werden, und ſo der Reformirte wie in einer Schlinge (oder mittels einer „Krücke") gefangen werden ſolle. Dies kann wiederum nur durch eine authentiſche, offizielle Erklärung von Seiten der luth. Kirche, alſo durch eine ſymboliſche Beſtimmung geſchehen.

Endlich kann überhaupt da, wo einmal eine Controverſe entſtanden iſt, nie durch bloßes Ignoriren derſelben, ſondern nur durch eine ehrliche Entſcheidung geholfen werden.

Der einzig wahre Weg zu einer Union iſt alſo der. Die beiden Confeſſionen behalten ihre Hauptbekenntniſſe, d. h. diejenigen Bekenntniſſe, worin ſie ſich im Gegenſatz zur röm. Kirche conſtituirt haben. Was ferner die Differenzpunkte unter einander betrifft, ſo ſind auch hier die beſtehenden ſymb. Beſtimmungen nicht zu abrogiren, ſondern es muß hier eine neue Unionsakte auf kirchenrechtlich gültigem Wege aufgeſtellt werden, worin (in analoger Weiſe, wie ich es in den 46 Artikeln beiſpielsweiſe verſucht habe) die ehrliche Entſcheidung der Controverſe niedergelegt wird, d. h. die beiderſeitigen Intereſſen und Forderungen befriedigt und zugleich die früher gebrauchten ſymboliſchen Ausdrücke in dieſem Sinn der beiderſeits mit ihnen beabſichtigten Wahrheitsmomente interpretirt, und alle damit ſtreitenden Interpretationen ausgeſchloſſen werden.

Eine ſolche **Formula concordiae** des neunzehnten Jahrhunderts würde freilich ein theologiſches, ſchulmäßiges Ausſehen bekommen; allein einestheils iſt dies ſchlechterdings unvermeidlich, andrentheils würde damit nicht gehindert, daß nicht für den Gemeindegebrauch (z. B. in Katechismusform) der poſitive Gehalt dieſer unirten Abendmahlslehre, mit Weglaſſung aller Antitheſen und hiſtoriſchen Interpretationen, in einer kleinen, ſehr einfachen, jedem Laien verſtändlichen Formel aufgeſtellt würde.

Wie ſoll dies aber bewerkſtelligt werden? Ich weiß es nicht; der Herr weiß es. Haben wir erſt einmal für die geſammte evang. Kirche Deutſchlands ein gemeinſames Berathungscollegium (und das haben wir) ſo iſt viel möglich. Und wäre erſt in Deutſchland die

Union zu Stande gebracht, ſo würden die außerdeutſchen ref. Kirchen ſich ſicherlich ihr anſchließen; denn ſie ſind von der conf. Differenz unberührt und eben darum von jeher zum Frieden geneigt geweſen. Der Herr wird's verſehen.

Wann aber ſoll dieſe Union zu Stande kommen? Auch das weiß allein der Herr. Was ſie aufhalten könnte, wäre das Dogma von der Perſon Chriſti. Hier iſt erſt noch eine große Aufgabe der Theologie zu löſen. Doch auch hier ſcheint die Zeit der Verſtändigung nicht mehr ferne zu ſeyn. Die Angriffe der außer dem Chriſtenthum ſtehenden, negativen Wiſſenſchaft haben dazu dienen müſſen, die chriſtliche Theologie zu einer neuen Durcharbeitung des Dogmas von der Perſon Chriſti zu veranlaſſen. Die altkirchlichen Beſtimmungen waren durch Schuld der Theologen zu todten Formeln geworden, mit denen man operirte wie mit Buchſtaben in der Buchſtabenrechnung, ohne ſich des Werthes eines jeden ſolchen Ausdrucks bewußt zu werden. Beſonders in der luth. Theologie waren die beiden Naturen zwei ſolche Buchſtaben, die man addirte oder multiplicirte, ohne ſich klar zu werden, was das heiße: göttliche — menſchliche Natur. Hatte man doch ſchon von Luther's Zeiten an den Satz aufgeſtellt: Die eine Natur müſſe an den Eigenſchaften der andern theilnehmen! That man doch, als ſtünden beide Naturen einander gleich! Indem man die Eigenſchaften addirte, überſah man, was dieſe Eigenſchaften beſagen! Man faßte (wie wir vielfach geſehen haben) die der Ewigkeit als Eigenſchaften einer unendlichen Endlichkeit, und am Ende kam man doch zu der Inconſequenz, daß man zwar die Menſchheit an den Eigenſchaften der Gottheit theilnehmen und allgegenwärtig, allwiſſend, allmächtig ſeyn ließ, nicht aber die Gottheit an denen der Menſchheit.

Dieſe weſentliche Lücke hat neuerdings einer der ſtrengeren Lutheraner, Thomaſius [23]), ſelbſt gefühlt und anerkannt, und eine Fortbildung des luther. Lehrſyſtems vorgeſchlagen, welche wir freudig

---

23) „Beitrag zur Chriſtologie.“ In Harleß Zeitſchr. für Prot. und Kirche, Band IX, Heft 1 ff.

begrüßen, obwohl wir ſie noch durchaus nicht für genügend halten, weil ſie noch immer auf der alten falſchen Vorausſetzung ruht, daß die göttlichen Eigenſchaften als die der unendlichen Endlichkeit gefaßt, und mit den menſchlichen Eigenſchaften nur addirt werden. Wir begrüßen dieſe Erſcheinung dennoch freudig, weil ſich darin wenigſtens ein richtiges Gefühl der Schwäche des luth. Syſtems, und ein richtiges Streben nach Verbeſſerung kund giebt.

Jene Schwäche beſteht in folgendem. Nach lutheriſcher Lehre hat der Logos die menſchliche Natur angenommen (assumptio) und ihr ſofort die Eigenſchaften der göttlichen mitgetheilt. Der ſo entſtandene Gottmenſch hat aber in freiwilligem Entäußerungsakte von Seiten ſeiner Menſchheit vom Augenblick der incarnatio an bis zu dem der Himmelfahrt (oder Auferſtehung?) von jenen göttlichen Eigenſchaften keinen Gebrauch gemacht. Wohl aber behielt er von Seiten ſeiner Gottheit die göttlichen Eigenſchaften. (Mit andern Worten: nicht die göttliche, ſondern nur die menſchliche Natur hat ſich erniedrigt). Daraus folgt nun die fatale Conſequenz, daß im status exinanitionis die göttliche Natur allwiſſend, die menſchliche aber nicht-allwiſſend war. So wird das Bewußtſeyn Jeſu bis zur Erhöhung neſtorianiſch zerriſſen.

Thomaſius ſucht nun ſo zu helfen. Wie im Stand der Erhöhung die menſchliche Natur an den Eigenſchaften der göttlichen Theil nahm, ſo hat umgekehrt im Stand der Erniedrigung die göttliche ſich aller göttlichen Eigenſchaften in ebenſoweit entäußert, als ſich die menſchliche ihrer entäußerte. So wird nun freilich die Einheit des Bewußtſeyns gerettet, aber ſchon Schneckenburger [24]) hat nachgewieſen, daß nun die Trinität zerriſſen werde, und daß dieſe ganze Theorie nichts ſey, als die alte Zinzendorfiſche. Man bedenke: von der Empfängniß an bis zur Geburt war der Logos auf ein bewußtloſes, ſchlummerndes θεῖον im Embryo reducirt. Von der Geburt an weiter hatte der Logos immer nur diejenigen Eigen-

---

24) In Tholuck's Anzeiger, 1846, Febr.

ſchaften, die Jeſu als dem Menſchen zukamen. Die Gottheit richtete ſich da alſo nach der Menſchheit, anſtatt umgekehrt.

Ich finde nun aber viele Aehnlichkeit zwiſchen dieſer Anſicht und der meines theuern Collegen Lange. Von einem ganz andern Punkte aus gelangt dieſer zu einem ähnlichen Reſultate. Lange will (mit Recht) die Menſchlichkeit Jeſu retten, will ſich wehren gegen jeden Monophyſitismus, der Jeſu ein über die Menſchheit hinausgehendes Mittelweſen zwiſchen Gottheit und Menſchheit zuſchreibt. Dies Prinzip, alle Momente des Lebens Jeſu als ächtmenſchliche, ja als Momente eines Lebens, welchem allein das Attribut der Menſchlichkeit im abſoluten Sinne zukömmt, zu begreifen, iſt unbeſtreitbar richtig. Als ebenſo richtig erkannten wir ſchon bei einer frühern Gelegenheit das Prinzip, die Wunder Chriſti aus ſeiner Perſon heraus, nicht ſeine Perſon aus ſeinen Wundern zu begreifen. Nicht dasſelbe könnte ich von ſeiner Anwendung auf das Leben Jeſu ſagen. Greifen wir ein Beiſpiel heraus, die Stillung des Sturms. Jeſus ſoll „keine eigentliche Anrede" an den Sturm gehalten, ſondern nur „die prophetiſche Verkündigung" geſprochen haben, daß der Sturm nun aufhören werde [25]). Der Sturm ſoll nicht durch die Kraft des Wortes Jeſu geſtillt worden ſeyn, ſondern die Stillung des Sturms ſoll in die Oeconomie des Vaters gehören, in die der Sohn nicht eingreifen dürfe, und es ſoll zwiſchen dem Thun des Vaters und zwiſchen dem Reden des Sohnes nur ein „Parallelismus", eine **harmonia praestabilita**, ſtattfinden. Dieſe Erklärung entſpricht weder den Worten der bibliſchen Erzählung noch dem bibliſchen Bilde des Sohnes Gottes. Iſt es kein Eingriff in Gottes Oeconomie, wenn ich auf mein Haus einen Blitzableiter ſetzen laſſe, der fortan den Blitzen eine andere Richtung giebt, als ſie außerdem würden genommen haben, iſt vielmehr dies mein Thun mitſammt ſeinen Folgen mitvorausgeſehen und mitgeordnet in Gottes ewigem Rathe, ſo wird es auch kein Eingriff in die Oeconomie des Vaters ſeyn, wenn deſſen

25) Lange, Leben Jeſu II, S. 314.

eingeborener Sohn, wie ich den Blitz durch eine natürliche Kraft ableite, ſo den Sturm durch ſeine übernatürliche ſtillt. Die Beſorgniß vor Eingriffen in die Oeconomie des Vaters nöthigt alſo nicht zu jener Erklärung; der wahre, verborgen liegende, dem theuern Verf. ohne Zweifel ſelbſt nicht klar bewußte Grund iſt die Annahme daß Chriſtus eine ſolche unbedingte Herrſchaft über die Natur nicht hatte. Es wird bei Lange's Wundererklärungen mehrfach zwiſchen der Oeconomie des Vaters und der des Sohnes die Grenze ſo gezogen, daß alle unmittelbare Machtwirkung auf das Seyende als ſolches lediglich dem Vater zugeſtanden wird und dem Sohne nur die vermittelte Kraftwirkung, welche ausnahmlos durch geiſtigen oder moraliſchen oder ſeeliſchen Einfluß bedingt ſeyn ſoll, belaſſen wird. Darin kann ich nun nicht beiſtimmen. So gewiß es iſt, daß die Wunder Chriſti für Ihn keine Wunder waren, ſondern für Ihn Ausflüſſe ſeines gottmenſchlichen Weſens, ſo gewiß es iſt, daß nicht Chriſtus aus den Wundern zu begreifen iſt, ſondern die Wunder aus Chriſto, dem abſoluten Wunder und Wunderquell, ſo folgt daraus nur immer noch nicht, daß es unrecht ſey, Chriſtum als „die wandelnde Allmacht" zu betrachten Der Begriff des Wunders iſt mir gerade der der in der Zeitform eingegangenen Allmacht, und nicht der der bloßen höhern Entwicklungsſtufe, welche die niedere durchbricht, ſo gern ich zugebe, daß das Reſultat und ſomit der Zweck jener in die Zeitform eingegangenen Allmacht unter andern auch der Durchbruch der Menſchheit zu einer höhern Entwicklungsſtufe, vor allem jedoch die Erlöſung aus der Macht der Sünde und des Todes iſt. Ich möchte Chriſtum gerade recht „die wandelnde Allmacht" nennen, nämlich die in der Zeit umherwandelnde und die Zeit ſelber umwandelnde. Lange iſt inſofern mit Thomaſius eins, daß beide den Menſchgewordnen in der Niedrigkeit die göttlichen Eigenſchaften der Allmacht, Allwiſſenheit und Allgegenwart ablegen laſſen. Lange's Wundererklärungen könnten als eine Conſequenz des Thomaſius'ſchen Dogmas betrachtet werden [26]. Ich dagegen unterſcheide vielmehr an jenen Eigen-

26) Wenn Thomaſius ſich ſchlechthin gegen den Diotheletismus ausſpricht,

ſchaften, d. h. an jenen Momenten des göttlichen Weſens, die Form der Ewigkeit von dem göttlichen Weſen ſelber. Mir hat Chriſtus ſeine Allmacht, Allgegenwart und Allwiſſenheit nicht abgelegt; er brauchte es nicht, weil in Wahrheit die Allmacht nicht in einem Alles=mögliche=können, die Allgegenwart nicht in einem An=allen=Plätzen=ſeyn, die Allwiſſenheit nicht in einer Alleswiſſerei beſteht; mir hat Chriſtus das Weſen jener Eigenſchaften beibehalten, d. h. die Macht der Herrſchaft über die Natur, die Macht der irrthumloſen Durchdringung aller Objekte, die Herrſchaft über den Raum; aber er hat dieſe Kräfte nicht in Bezug auf das geſammte Weltall, ſondern in Bezug auf einzelne in der Zeit und im Raum ihm entgegentretende Objekte geäußert; die Allmacht wurde zur unbeſchränkten (nicht zur beſchränkten) Wunderkraft, ſodaß Jeſus (was Lange leugnet) einem Blinden „ſelbſt das völlig fehlende Auge hätte ſchaffen können", (daher die Wunder, obwohl für Chriſtum keine Wunder, doch für uns Wunder bleiben, und keineswegs die Fordrung geſtellt werden kann, wir müßten aus Chriſti Perſon heraus ſie alle begreifen können) die Allwiſſenheit zum unbeſchränkten Durchſchauen der Objekte, die Jeſus durchſchauen wollte, die Allgegenwart zur unbeſchränkten Kraft ſich zu verſetzen, wohin er wollte. Es wird einem jeden Leſer klar ſeyn, daß dieſe meine Anſicht der alten lutheriſchen ſowie überhaupt der Anſicht der Geſammtkirche viel näher ſteht, als die von Thomaſius.

Indem ich Chriſto dieſe Kräfte der „wandelnden Allmacht", d. h. der in der Zeitform und Zeitſphäre erſchienenen ewigen Gottheit, zuſchreibe, verfalle ich damit nicht im mindeſten in den Eutychianismus. Denn zu jener unbeſchränkten Herrſchaft des Geiſtes über die Natur, zu jener unbeſchränkten Durchdringung der Objekte der Erkenntniß,

---

ſo weicht Lange wenigſtens inſofern von den Schlüſſen der ſechſten öcum. Synode ab, als er die Wunderkraft nicht als erſcheinende Allmacht auf die göttliche Natur zurückgeführt wiſſen, ſondern ſie mehr als eine θεανδρικὴ ἐνέργεια faſſen will.

zu jener unbeſchränkten Herrſchaft über den Raum war die Menſchheit ewig beſtimmt; zu ihr wird ſie einſt in der Verklärung wirklich gelangen; nur durch die Sünde wurden wir geknechtet unter die Leiblichkeit, den Irrthum, die elementariſche Trägheit; der aber, der ohne Sünde und der Eingeborene vom Vater war, der beſaß abſolut, was wir dereinſt relativ zu beſitzen beſtimmt ſind.

Auch liegt in dieſer Annahme kein Eingriff in die Oeconomie des Vaters. Wenn ſelbſt der Sünder in den faktiſchen Weltlauf eingreifen und denſelben verändern kann unbeſchadet der Oeconomie des Vaters, welcher ja (nach dem bekannten Dogma vom concursus ad malum) unſre Sündenthaten, ſoweit ſie als dingliche in den objektiven Cauſalnexus der Geſchichte eingreifen, mitvorhergeſehen und in ſeiner ewigen Weisheit unſre Willensfreiheit unter die Faktoren der Ausführung ſeiner Wege mit aufgenommen hat: wie kann dann die höhere Kraftäußerung deſſen, deſſen Wille mit dem Willen des Vaters eins iſt, ein Eingriff in die Oeconomie des letzteren genannt werden?

Lange und Thomaſius ſtreben beide einer großen Wahrheit zu. Beide wollen das Leben Jeſu in ſeiner ächt menſchlichen Wirklichkeit begreifen. Aber offenbar gerathen beide über das Ziel hinaus, entfernen beide von der Kirchenlehre ſich zu weit.

Thomaſius hat Recht, wenn er das altlutheriſche Dogma von der Perſon Chriſti, ſoweit es den Stand der Niedrigkeit betrifft, aufgiebt; denn daß er es wirklich aufgiebt, kann er nicht leugnen. Das altlutheriſche Dogma iſt, ſoweit es den Stand der Niedrigkeit betrifft, unbeſtreitbar neſtorianiſch. Möchte Thomaſius muthig fortſchreiten, und es auch aufgeben, ſoweit es den Stand der Erhöhung betrifft; denn hier iſt es monophyſitiſch, wie früher genugſam gezeigt worden.

Was er ſelber aber an die Stelle ſetzen will, ſtreift geradezu an's Ebionitiſche.

Das altreformirte Dogma iſt in ſeinen Grundzügen weit richtiger. Nicht die menſchliche Natur hat ſich erniedrigt und die göttlichen Eigenſchaften abgelegt, während die göttliche dieſe Eigenſchaften beibehielt (ſodaß dieſe allwiſſend war, jene nicht,) ſondern die göttliche hat ſich erniedrigt. Sie hat ſich aber nicht inſofern

erniedrigt, als ſie menſch-wurde (wo dann die Erhöhung im Wiederaufgeben der Menſchheit beſtehen müßte) vielmehr hat ſie in der Menſchwerdung als ſolcher ſich verklärt und verherrlicht. Sondern lediglich inſofern hat ſie ſich erniedrigt, als ſie die unter den Folgen der **Sünde** ſtehende Menſchheit annahm, und die Erhöhung beſteht darin, daß dieſe ihre angenommene Menſchheit von den Folgen der Sünde befreit, und zu dem der Beſtimmung des Menſchen entſprechenden Zuſtande der Verklärung zurückgeführt wurde vom Augenblick der Auferſtehung an.

In dieſen Grundzügen iſt das altref. Dogma richtig und ſchriftgemäß. Einer Weiterbildung bedarf es aber in Betreff der Frage, wie denn das concrete Bewußtſeyn und Leben der Perſon Chriſti zu denken ſey. Schon bei Zwingli und Olevian fanden wir eine ſehr tiefe Auffaſſung der göttlichen Eigenſchaften. Sie wurden nicht als unendliche Endlichkeit aufgefaßt, die Allgegenwart nicht als Seyn an allen Orten, die Allwiſſenheit nicht als Alleswiſſen u. ſ. w., ſondern als ſchöpferiſche Kräfte. Und in dieſem Sinne konnte der Heidelb. Katechismus ſagen „die Gottheit könne auch außerhalb der Menſchheit und dennoch perſönlich mit ihr vereinigt ſeyn.“ Die Allgegenwart wurde hier als Kraft des Verhältniſſes zum Raum gefaßt. Aber das müſſen wir eingeſtehen: zur völligen Klarheit hierüber iſt die ref. Kirche bis heute noch nicht gekommen. Und warum? Weil ſie nicht die Ewigkeitsform und die Zeitlichkeitsform des göttlichen Weſens unterſchied. Die ref. Theologen dachten ſich am Ende den menſchgewordenen Logos doch wieder als weltregierend, ſeine Allmacht, Allwiſſenheit und Allgegenwart doch wieder als auf das Weltall bezogen. Und das mußte dann freilich ebenſo zu einer neſtorianiſchen Auffaſſung führen, wie das altlutheriſche Dogma. Der Lutheraner lehrte, daß die menſchliche Natur die Allwiſſenheit während des stat. exin. aufgegeben oder nicht-gebraucht, der Logos zu gleicher Zeit dieſelbe beibehalten und gebraucht habe, daß alſo dieſer alles wußte, jener nicht. Die ref. Theologen, ſoweit ſie von Zwingli's und Olevian's richtiger Ahnung abfielen, lehrten, daß der Logos im weltregierenden Sinn allwiſſend

u. ſ. w. geweſen ſey, während die menſchliche Natur dies nicht war. So kamen beide (wenigſtens in Betreff des stat. exin.) auf das gleiche Reſultat, und hätten nicht nöthig gehabt, ſich gegenſeitig zu verketzern.

Die Löſung, und zwar die einzig mögliche und vollkommen ſchriftgemäße, liegt darin, daß man auf Grund der Stelle Phil. 2 die μορφὴ θεοῦ von der θεότης unterſcheidet. Keine der beiden Naturen hat die göttlichen Eigenſchaften aufgegeben; die menſchliche nicht (wie das luth. Dogma will), weil ſie ſie überhaupt nicht hatte und nie hat und haben kann, ſo lange und ſo wahr die chalcedoniſche Formel ſchriftgemäß iſt; die göttliche aber eben ſo wenig (wie Thomaſius will). Vielmehr hat der Logos in ſeiner Menſchwerdung alle göttlichen Eigenſchaften beibehalten, und nur die Form der Ueberzeitlichkeit abgelegt. Er übt und offenbart die Momente ſeines göttlichen Weſens vielmehr in zeitlich-menſchlicher Form. Die Kraft ſeiner Allmacht, Allwiſſenheit und Allgegenwart iſt nicht mehr auf das Weltall bezogen, ſondern auf das geſchichtlich-beſtimmte Einzelne. So iſt in dem geſchichtlichen Individuum Jeſus der ewige Logos Fleiſch geworden; ſo iſt durch die geſchichtliche Einzelthat ſeines Todes Himmel und Erde mit einander verſöhnt; ſo iſt ein jedes einzelne ſeiner Wunder eine Erſcheinung ſeiner Allmacht geweſen; ſo iſt das geſchichtliche Individuum Jeſus auferſtanden und gen Himmel gefahren, und wir haben unſer Fleiſch und Blut im Himmel. Auch die Regierung ſeiner Kirche jetzt in ſeiner Erhöhung iſt als geſchichtlich-zeitliche zu faſſen, und nicht mit der ewigen Weltregierung des überzeitlichen Vaters zu identificiren. (1 Cor. 15, 24—28.) Die Form der individuellen Menſchheit giebt Chriſtus nie auf.

Werden dieſe Sätze (vgl. oben Theil I, S. 215, Satz 7—10) anerkannt, ſo iſt die Union auch in dieſem Punkte hergeſtellt. Der Kern dieſer Sätze iſt dieſer, daß der Stand der Erniedrigung und der der Erhöhung nicht aus einer unvollkommneren und vollkommneren Vereinigung der Naturen zu begreifen iſt, ſondern daß beide Naturen ſchon im Stande der Niedrigkeit abſolut vereinigt waren, und daß die Erhöhung in der Reſtitution der menſchlichen Natur zu dem von Sünde und Tod freien Zuſtande zu erklären iſt. — Noch eine Frage bleibt.

Wie ſteht es mit dem **Cultus**, dem **Ritual**? Hier iſt eine Vereinigung am allerleichteſten möglich, ſobald nur **ernſtlich** von **beiden** Seiten anerkannt wird, daß die vollkommene Einheit in Nebendingen nicht erforderlich ſey. Im **weſentlichen** ſtimmen beide Confeſſionen überein. Beide reichen das h. Abendmahl sub utraque; beide gebrauchen bei der Conſecration die unveränderten Einſetzungsworte Chriſti [27]); beide erklären, daß die Conſecration nur eine declarative, keine operative Bedeutung habe. In Nebendingen finden ſich mancherlei Unterſchiede, nicht bloß zwiſchen den beiden Confeſſionen, ſondern auch innerhalb einer jeden einzelnen. In der deutſchen Schweiz bedient man ſich der Hoſtien [28]), in den übrigen ref. Kirchen weißen Brodes; in einzelnen lutheriſchen und reformirten Ländern wiederholt man bei der Austheilung jedesmal die Einſetzungsworte [29]), in anderen lutheriſchen und reformirten Ländern bedient man ſich der Worte 1 Cor. 10, 16, wieder in andern lutheriſchen [30]) und ref. Ländern bedient man ſich einer Reihe anderer Bibelſprüche, welche auf die Vereinigung Chriſti mit uns oder auf ſeinen Verſöhnungstod Bezug haben; endlich ſind in manchen lutheriſchen Ländern andere Austheilungsformeln menſchlichen Urſprungs [31]) gewöhnlich. Hier möchten die Worte 1 Cor. 10, 16 wohl um ihrer Kürze willen den Vorzug verdienen; doch muß man hier einer jeden Kirche ihre Freiheit laſſen. Ein andrer Unterſchied findet zwiſchen der wandelnden, ſitzenden und ſtehenden Communion ſtatt. Die erſtere iſt in der luth. und einem großen Theile der ref. Kirche gebräuchlich, und zwar

---

27) Die ref. Kirche hat ſogar die Fordrung, daß dies geſchehen müſſe, in eines ihrer Bekenntniſſe (die Conf. Helv. post.) aufgenommen.

28) Hienach iſt zu berichtigen, was **Guericke** Symb. S. 587 ſagt.

29) Der Zuſatz: „Chriſtus ſpricht“ iſt eine moderne Erfindung, und findet ſich in **keiner** reformirten **Agende**.

30) Z. B. im hannövriſchen und braunſchweigiſchen.

31) Z. B. „Der Leib Jeſu Chriſti, des Sohnes Gottes, erhalte dich ins „ewige Leben“ u. dgl.

wieder mit dem Unterſchied, daß man bald einzeln, bald zu zweien, bald gruppenweiſe an den Tiſch des Herrn tritt; die ſitzende iſt in Holland gewöhnlich; die Gemeinde, in Chöre getheilt, tritt, je ein Chor nach dem andern, in den Chor der Kirche, und nimmt Platz an einer Tafel, wo nun der Geiſtliche ihr das h. Abendmahl austheilt. Die ſtehende findet in einigen Kantonen der deutſchen Schweiz ſtatt, und iſt wohl die unadäquateſte. Die Gemeinde bleibt auf ihren Plätzen; Brod und Wein wird von den Geiſtlichen und Aelteſten herumgetragen, und zum Einzelnen wird gar nichts geſprochen, und ſo fehlt für den Einzelnen die Concentration der Darreichung, und das Moment des gemeinſchaftlichen Mahles tritt ganz unverhältnißmäßig in den Vordergrund. Alles dies ſind jedoch unweſentliche Unterſchiede, die lediglich unter die Kategorie der Paſſendheit, Zweckmäßigkeit und Schönheit fallen.

Nur drei Punkte im Ritus ſind eigentlich confeſſionell. Die lutheriſche Kirche läßt bei der Conſecration ein Kreuzeszeichen über Brod und Wein machen, die reformirte nicht. Die erſte läßt die Hoſtie in den Mund reichen, die zweite in die Hand. Die erſtere theilt ganze Hoſtien aus, die zweite bricht die Hoſtien oder das Brod.

In der erſten dieſer Differenzen kann ich nun ſchlechterdings gar nichts weſentliches entdecken. Eine dogmatiſche Differenz ſteckt nicht dahinter, da auch die luth. Kirche die Conſecration für bloß declarativ erklärt. Der ref. Ritus iſt wohl ganz unwillkührlich entſtanden, um jede römiſche superstitio von einer Wandlung zu vermeiden. Der lutheriſche iſt aber ebenſo paſſend. Beide Kirchen werden dadurch am beſten an den Tag legen, daß ſie dieſen Punkt wirklich und in der That für unweſentlich halten, daß ſie einem jeden Lande ſeine Sitte laſſen, ohne nur weiter ein Wort darüber zu verlieren.

Den zweiten Punkt betreffend, ſo erklärt ſich die ganze Differenz auch einfach daher, daß die ref. Kirche das röm. Ritual conſequenter abgeſchafft hat, während die luth Kirche vielerlei unſchuldige Nebendinge beibehielt. Dies kann man ihr denn auch hier, wiewohl der ref. Ritus dem „Nehmet, eſſet“ und der Einſetzung Chriſti ge-

wiß mehr entſpricht, doch willig zugeſtehn, ſolange ſie nur zugeſteht, daß das Geben in den Mund oder in die Hand wirklich reine Nebenſache ſey, und nicht [32] eine dogmatiſche Differenz dahinter ſucht.

Was endlich das Brechen des Brodes oder der Hoſtie betrifft, ſo hat die ref. Kirche dies, obwohl ſie es für den paſſenderen, bibelgemäßeren Gebrauch hielt, da ja auch Paulus 1 Cor. 10, 16 das h. Abendmahl geradezu als „das Brod das wir brechen" bezeichnet, doch nie in dem Sinne für weſentlich erklärt, daß ſie einem mit ungebrochenen Hoſtien gefeierten Abendmahl die ſacramentliche Dignität oder Realität abgeſprochen hätte. Die luth. Kirche hat die ungebrochenen Hoſtien urſprünglich auch ganz unwillkührlich aus der Meſſe herübergenommen; ſpätere [33] fanden aber glücklich heraus, daß des Brechen des Brodes gefährlich ſey und entweder zu einer ſymboliſchen Betrachtung des h. Abendmahls oder zu einer ſuperſtitiöſen Anſicht von einer neuen Opferung Chriſti veranlaſſen könnte — als ob nicht das eine das andere ausſchlöſſe, und als ob nicht Gottes Wort ſelber (1 Cor. 11, 24) das Brechen des Brodes für ein Symbol des Todes Chriſti erklärte! Aber ſichtlich miſchte ſich die Tendenz ein, zu leugnen, daß das h. Abendmahl auch Symbol, daß es nicht bloß Siegel der Lebensmittheilung, ſondern auch Symbol des Todes Chriſti ſey. Und eben darum wird die ref. Kirche, ohne darum das Brechen des Brodes für etwas zum ſacramentlichen Charakter weſentliches zu erklären, doch dasſelbe als den bibelgemäßen und zur Vollſtändigkeit des von Chriſto eingeſetzten Ritus weſentlichen Ge-

---

32) Wie Guericke, Symb. S. 587, in ſehr komiſcher Weiſe! Der gute Guericke meint, der ref. Sitte, das Brod in die Hand zu reichen, liege die Oppoſition gegen die manduc. oralis zu Grunde!! Kömmt denn das Brod nicht von der Hand doch in den Mund?!! Da hätte ja die ref. Kirche das Eſſen des Brodes ganz abſchaffen müſſen! (Schon ältere, wie Gerhard waren ſo pfiffig, dieſen ſubtilen Grund zu entdecken.)

33) Vgl. Guericke ebendaſelbſt.

brauch feſthalten müſſen, und wird darin auch leicht die allgemeine Zuſtimmung erhalten, um ſo mehr, da in der geſammten alten Kirche, bis in's neunte Jahrhundert, das Brechen der Hoſtie üblich war.

Soviel läßt ſich wenigſtens mit Beſtimmtheit ſagen: Dieſe Ritualdifferenzen können unmöglich eine confeſſionelle Trennung begründen, wenn die dogmatiſche Einheit einmal vorhanden iſt. Mag man jeder Landeskirche ihren Ritus laſſen, oder einen neuen vermittelnden erſinnen [34]), das gilt gleichviel. — Außer dem heil. Abendmahle ſind aber keine Differenzen vorhanden; denn in Betreff der Taufe kann man ſich auf die von mir (Theil I, S. 60) und von Schwarz (S. 37) ganz übereinſtimmend aufgeſtellte Unterſcheidung eines paſſiven und aktiven Poles der Wiedergeburt vereinigen. Die abſolute Prädeſtination aber iſt von der ref. Kirche aufgegeben [35]), und ſchon in ihren Hauptbekenntniſſen war ſie nicht eigent-

---

34) Für einen ſolchen möchte ich vorſchlagen: Wandelnde Communion in Gruppen. Hoſtien, die gebrochen und in die Hand gegeben werden mit den Worten 1 Cor. 10, 16 oder den Einſetzungsworten. Conſecration mit dem Kreuzes- oder Segenszeichen. Knieender Empfang.

35) Man halte dem nicht entgegen, daß, wie mein verehrter Collega Schweizer in ſeiner ref. Dogmatik gezeigt hat, eine Grunddifferenz zwiſchen der altreformirten und altlutheriſchen Dogmatik allerdings beſtanden habe. Wer wollte das leugnen? Wer wollte aber auch eine altorthodoxe Theologenſchule mit der Kirche identificiren? Wer eine unbedingte Rückkehr der Kirche zur alten Orthodoxie gutheißen? — Wir haben §. 29 geſehen, daß Zwingli's Reformation nicht von der Prädeſtinationslehre, ſondern einzig und allein von der Verſöhnungslehre ausging. Daß Calvin's Prädeſtinationslehre keinen theologiſchen ſondern einen anthropologiſchen Urſprung hatte, giebt Schweizer ſelbſt zu. Die ſpätre orthodoxe Schule mußte aber, in dem Streben conſequent-ſcholaſtiſcher Ausbildung, rückwärts ſteigen bis zu einer theologiſchen Auffaſſung der Prädeſtination, und verirrte ſich deshalb vielfach bis in den Determinismus hinein, wiewohl es ſich leicht dürfte zeigen laſſen, daß zwiſchen dieſem Determinismus und der pantheiſirenden Abhängigkeitslehre Schleiermacher's immer noch eine

lich enthalten. Der Gegenſatz war nicht: Gott erwählt uns, nicht um unſers Glaubens willen, ſondern aus Willkühr. Der Gegenſatz war nur: Gott erwählt uns, nicht um eines Verdienſtes oder Werkes willen, ſondern aus Gnaden [36]). —

---

große Kluft iſt. In unſern Tagen iſt der alte Gegenſatz der reformirt=determiniſtiſchen Prädeſtinationslehre und der lutheriſchen (richtigen) Prädeſtinationslehre verſchollen, und die ref. Kirche hat als Kirche (d. h. abgeſehn von der Privatmeinung Einzelner, die der Kirche aufzudringen nie mehr gelingen wird) ſich von der praed. absoluta faktiſch losgeſagt. Dagegen tritt jetzt ein ganz anderer Gegenſatz auf zwiſchen der **pantheiſtiſchen** Anſicht, wonach die Sünde ſelbſt (nicht bloß die Möglichkeit derſelben, die Willensfreiheit) von Gott als nothwendige Entwicklungsſtufe und bloßes Nochnichtſeyn des Guten gewollt ſeyn ſoll, und der **chriſtlichen** Lehre, wonach a) die von Gott gewollte, unvermeidliche Abhängigkeit des Menſchen von Gott eine frei=moraliſche iſt und die reale Entſcheidungsfreiheit involvirt (ſodaß der Menſch für und wider Gottes „Willen zu ſeiner Seligkeit" ſich entſcheiden kann, beidemale aber abhängig bleibt (dort in ſelig freier Unterwerfung, hier in unentrinnbarem Schuldgefühl), und wonach ferner b) die von Gott ewig vorhergeſehene freie Entſcheidung, der Menſchheit ſowohl als jedes Einzelnen, von Gott unter die Faktoren der Ausführung ſeines Rathſchluſſes mit aufgenommen iſt. — Dieſer moderne Gegenſatz hat mit jenem alten nichts gemein, als daß beide im Reſultate determiniſtiſch werden. Dieſe Aehnlichkeit erſcheint aber faſt als eine zufällige, wenn man an die ungeheure Verſchiedenheit in der Baſis und Tendenz denkt.

36) Beſonders ſchön in der Conf. Helv. art. 10. Non sine medio, licet non propter ullum meritum nostrum, sed in Christo et propter Christum nos elegit Deus, ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum. Dies iſt auch der wahre Gegenſatz, den Paulus Röm. 9 behandelt. Das Problem iſt: wie iſt es vereinbar, daß nach Röm. 1—8 nur der Gläubige erwählt und des Heils theilhaftig ſeyn ſoll, und daß nach dem a. T. das leibliche Iſrael als ſolches

Was hindert uns nun, daß wir uns die Hände reichen? „O Herr, gieb uns Frieden!“ Es iſt eine böſe Zeit, und hohe Noth, daß die, die Ihn lieb haben, feſt und unentwegt zuſammenſtehn zum Bekenntniß ſeines Namens. Wir haben zwei Feinde, die von zwei Seiten uns anfallen, und ihre Macht iſt groß. Könnte dieſe Schrift, die ich jetzt mit tiefbewegtem Herzen ſchließe, auch nur etwas dazu beitragen, die Einheit herzuſtellen, ſo müßte ich Gott preiſen, der in meiner Schwachheit kräftig geweſen wäre. Das Gefühl der Schwäche beim beſten Willen drückt mich tief. Ich habe vielleicht, ohne es zu wollen, manchen verletzt; aber inſoweit bin ich dieſerhalb beruhigt, als ich es nicht für Sünde halten kann, ſolche Regungen, die nicht aus der Wahrheit ſind, zu ſtrafen. Ich habe die Geſchichte genommen, wie ſie iſt; ich habe nichts daran gemacht und gedreht. Ich ſtrebte unerbittlich wahr zu ſeyn nach beiden Seiten; wenn ich auf der einen Seite mehr Unklarheit, auf der andern mehr Unwahrheit und Sünde aufgedeckt habe, ſo iſt das nicht meine Schuld. Wer es anders findet, der beweiſe es mit geſchichtlichen Documenten.

---

erwählt ſeyn ſoll. Antwort: cap. 9. Die Verheißung des a. T. bezog ſich nicht auf das leibliche Iſrael als ſolches. Nicht die leibliche Abkunft (v. 7—9) auch nicht ein Verdienſt der Werke (v. 10—13) berechtigt zu einem Anſpruch auf Gottes Heil. Will der Menſch ſich überhaupt auf den Standpunkt des Rechtes Gott gegenüber ſtellen, ſo kömmt er übel weg; von dieſem abſtrakten Standpunkt aus betrachtet, iſt das Geſchöpf abſolut rechtlos vor ſeinem Schöpfer, und Gott kann mit ihm in Betreff der ewigen Verdammniß eben ſo handeln, wie er mit Pharao in Betreff zeitlichen Untergangs gehandelt hat (v. 14—23). Darum kömmt es (v. 24 ff.) auf den Glauben an die Gnade an; dieſer allein, bei welchen Völkern er immer ſtattfinde, macht den Menſchen zum Erwählten. Dadurch (cap. 10) hat Iſrael das Heil verſcherzt, daß es durch Werke gerecht werden wollte. — Cap. 11 zeigt er dann, daß wenn das leibliche Iſrael auch nicht als ſolches zur Seligkeit, es doch dazu erwählt iſt, einſt als leibliches Volk in Maſſe gläubig zu werden.

Wer aber aufrichtig dieſe Bogen lieſt, der wird hoffentlich ſoviel erkennen, daß die lautere Wahrheit das Ziel war, wonach ich rang. Noch eines zum Schluſſe. Wer meine dogmatiſche Anſicht widerlegen will, der thue es mit der Schrft. Einen anderen Richter erkenne ich nicht. Der Herr aber gebe uns allen ſeine Kraft, vollkommen zu ſeyn in eins, auf daß die Welt erkenne, Er habe uns geſandt! Amen.

Bayerische Staatsbibliothek München

. Otto Gilch
Buchbinderei - Prägerei
München 8-Steinstr. 42-Tel. 44 20 53

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ebrard, Johann Heinrich August,

Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte

Bd.: 2

Frankfurth a. M. (1846)

Dogm. 306 m-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10480834-6